Studien und Glossen

zur

Tagesgeschichte

von

Dr. Anton Philipp von Segesser.

Am Vorabend des Conciliums.

Zweite Auflage.

Basel,
Bahnmaier's Verlag. (C. Detloff).
1869.

Studien und Glossen

zur

Tagesgeschichte

von

Dr. Anton Philipp von Segesser.

Am Vorabend des Conciliums.

Zweite Auflage.

Basel,
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1869.

Am Vorabend des Conciliums.

1869.

I.

Es gibt für die katholische Welt kein wichtigeres Ereigniß als ein allgemeines Concil. Die größten Fragen des religiösen Bewußtseins werden da von den höchsten Trägern der theologischen Weisheit verhandelt, bestrittene Glaubenslehren erhalten mit Zuratheziehung der Wissenschaft und der Ueberlieferung aller Jahrhunderte unter dem Beistand des heiligen Geistes ihre autoritative Entscheidung, das gesammte Leben der christlichen Gesellschaft fällt nicht minder als die Regel für das religiöse Verhalten jedes Einzelnen in den Gesichtskreis dieser Versammlung.

Als Kirche und Staat im allgemeinen Bewußtsein noch eine untrennbare Einheit darstellten und ihre Organismen von den obersten Spitzen bis in alle Tiefe sich gegenseitig durchdrangen, die Gesetze der Kirche auch Gesetze des Staates waren, die bürgerliche Gewalt als ein Institut von Gottes Gnaden betrachtet wurde, da waren die allgemeinen Concilien zugleich große Staaten- und Völkercongresse, bei denen Fragen civiler Ordnung neben den kirchlichen verhandelt wurden und die Häupter der Staaten neben den Vertretern des kirchlichen Lehramts Platz nahmen.

So in den Zeiten der ersten Concilien, wo die Dogmatik gleichsam Staatssache war und die byzantinischen Kaiser für oder gegen metaphysische Doctrinen in die Schranken traten; so im christlichen Mittelalter, wo die Organisation der Kirche mit der des Reiches in engster Wechselwirkung stund, eine Ketzerei zugleich als eine Auflehnung gegen die bürgerliche Ordnung erschien und die Decretalen gleiche Autorität genossen wie die

Bücher des Justinianischen Rechts; so noch im Ausgang der mittleren Zeit, als bereits die tausendjährige Verbindung aus-einander zu gehen begann, bei der letzten allgemeinen Kirchen-versammlung zu Trient.

Seitdem sind drei Jahrhunderte vorübergegangen und die Welt ist eine andere geworden, das heißt, die allgemeine An-schauung der Dinge hat sich vollkommen verändert. Der christ-liche Staat im Sinne des Mittelalters und selbst noch der Reformationszeit existirt nicht mehr, weder der That noch der Idee nach: ihm entgegen hat sich allenthalben in Theorie und Praxis eine neue Staatsidee durchgearbeitet. Der Staat ist nicht mehr der Leib der Kirche, sondern die Verkörperung eines eigenen Culturlebens. Die Kirche, sowohl die alte katholische als die der Reformatoren, beherrscht nicht mehr den äußern Lebenskreis; sie ist im Gegentheil fast allenthalben darauf angewiesen, der über-mächtigen Entwicklung der Staatsidee gegenüber um eine selb-ständige Existenz zu kämpfen; Trennung von Kirche und Staat, freie Kirche im freien Staate ist mit verschiedenem Verständniß zum Losungswort der Gegenwart geworden.

Ein Gegensatz, den Luther und Calvin ebensowenig verstan-den hätten als Torquemada und Bellarmin. Denn wie die Päpste und ihre Theologen, so kannten auch die Reformatoren nur den christlichen Staat, sie setzten den Zweck des Staates und die Hauptaufgabe der Obrigkeit darein, die Unterthanen zu evan-gelischem Leben anzuhalten, den Geist des Christenthums durch äußern Zwang als die Regel des socialen Lebens festzuhalten. Ein Staat ohne officielle Kirche war ihnen ebenso ein Unding, wie eine Kirche ohne territoriale Alleingültigkeit.

Die alte christliche Gesellschaft, Orthodoxe wie Sectirer, hatte Gott zu ihrem Mittelpunkt, den christlichen Gott, die Ver-bindung mit ihm durch das Werk der Erlösung und fortdauernden Heilswirkung als ihren ersten sowohl individuellen als collectiven Lebenszweck. Deßhalb waren die Religion und ihre Vermittlung durch die kirchlichen Institutionen der vorzüglichste Inhalt auch der bürgerlichen Ordnung, die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen

Kirche und Staat waren nur die untergeordnete Collision beidseitiger Organe.

Die neue Zeit hat sich einen andern Gott geschaffen, den absoluten Staatsbegriff und Staatszweck, die Befugniß und Aufgabe der organisirten bürgerlichen Gesellschaft zur Verwirklichung einer Culturidee, deren Inhalt je nach der Entwicklungsstufe der Völker wechselt, Idee und Action allumfassend, alle Individualität ergreifend und unterwerfend. In der That ist dieser moderne Staat eine Art von Gottheit geworden, eine Idee, die jeder positiven Staatserscheinung zu Grunde liegt, der republikanischen und parlamentarischen ebenso wie der absolutistischen und bureaukratischen, immer schaffend, indem sie den unbegränzten Raum ihres Begriffs zu erfüllen trachtet, immer zerstörend, indem sie alle Individualität zu absorbiren sucht. Wie der Gott der Religionen seinen Glanz auf die Priester wirft, die in seinem Namen wirken, so wirft auch der unsichtbare allmächtige Staat der Neuzeit seinen Schimmer auf gekrönte und ungekrönte Regenten, Bureaukraten, Minister, Räthe, von den höchsten parlamentarischen Versammlungen bis zum Postmeister herab und ersetzt den Mangel persönlicher Autorität durch die geheimnißvolle Repräsentation seines allgewaltigen Begriffs. Kirche oder Kirchen finden innerhalb dieses modernen Staatsbegriffs nur insofern Platz, als sie als Mittel zur Durchführung seiner Culturidee erscheinen. Der absoluten Geltung, welche das christliche Princip beansprucht, setzt der Staat die ebenso absolute seines abstract menschlichen Princips entgegen. Dieser Gegensatz ist im Grunde überall da vorhanden, wo eine Kirche noch besteht, die nicht Staatskirche ist, das heißt, die einer geoffenbarten, nicht von den Festsetzungen der bürgerlichen Gewalt abhängigen Religion dient.

Es ist eben das, sagt man, der alte Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge, welcher schon in der Legende von Lucifers Kampf mit dem Erzengel sich darstellt und von da an durch die ganze Weltgeschichte geht bis ans Ende der Zeiten: eine Versöh-

nung ist unmöglich, es bleibt nur die Vernichtung der Lüge durch die Wahrheit das Ziel jedes fruchtbaren Bestrebens.

Auch dieser Satz ist an und für sich unbestreitbar, aber die Anwendung, die ihm gewöhnlich gegeben wird, paralysirt alles wirksame Leben in resultatlosem Kampfe. Das eine wie das andere Princip glaubt die Wahrheit für sich zu haben. Wie das eine sich auf die positive, historische Offenbarung stützt, so beruft sich das andere auf die Uroffenbarung in der menschlichen Natur und in dem Wesen des Menschen selbst. Von beiden Seiten her ruft man: Es gibt nur Eine Wahrheit und was nicht diese, ist Lüge oder Thorheit. Und so sehen die Einen in dem modernen Staate, dem Princip der modernen Gesellschaft, nur Lüge und Abgötterei, die Andern in der Kirche nur Priestertrug und Selbsttäuschung.

Was ist Wahrheit? fragte schon Pilatus und diese Frage hat sich die denkende Menschheit zu jeder Zeit gestellt, aber in keiner Zeit gelangte sie dazu, aus eigener Kraft eine Antwort zu geben. Denn es kommt nicht nur darauf an, daß das Individuum zur Ueberzeugung einer Wahrheit gelange, es muß dieselbe auch objectiv der Ueberzeugung Aller in unbestreitbarer Weise nahe gelegt werden können. Nun hat auf der einen Seite keine philosophische Schule jemals dieses Ziel erreicht und auf der andern beruht alle Religion gerade auf dem Eingeständniß, daß jenes Ziel zu erreichen für die menschliche Denkkraft unmöglich sei. Nicht in dem negativen Ergebniß beider liegt daher der Grund des Kampfs, welcher in neuerer Zeit die civilisirte Gesellschaft bewegt, sondern in der positiven Richtung, welche auf der einen Seite den Glauben an die göttliche Offenbarung fordert, auf der andern Seite dem Organ dieser Offenbarung, der Kirche, den Staat als den Leib der Philosophie entgegenstellt.

So lange im allgemeinen Bewußtsein der Staat dem gleichen Zwecke diente wie die Kirche, nichts anderes war als die äußere Organisation einer auf dem Christenthum beruhenden Gesellschaft, so lange blieb dem Wesen nach der Kampf um die Wahrheit und ihre Geltung auf das geistige Gebiet beschränkt. Selbst die

Ketzerverfolgungen sollten im Grunde nur den Uebergriff der philosophischen Forschung in das Gebiet des äußern Lebens verhindern und die confessionellen Kriege seit dem sechszehnten Jahrhundert hatten abgesehen von ihren politischen Motiven nur die verschiedene Auffassung der positiven christlichen Wahrheit und der hierarchischen Organisation zur Grundlage: die streitenden Parteien kämpften, jede nach ihrer besondern Auffassung, für eine positiv christliche, nicht für eine allgemein philosophische Wahrheit und Lebensanschauung.

Der Gegensatz geht in der gegenwärtigen Zeit darum tiefer, weil das Organ der bürgerlichen Gesellschaft, der Staat, der alleinige Depositar aller äußern, materiellen Macht, nicht mehr dem Zweck einer christlichen Gesellschaft, sei es welcher Confession, sondern der abstracten geistigen Selbstbestimmung dient, in welcher das Christenthum nur als ein Culturmoment von größerer oder geringerer Bedeutung erscheint. Diese Auffassung ist trotz dem vielfach widerstrebenden Gefühl christlicher Völker eine so allgemeine geworden, daß sie selbst da, wo keine constitutionelle oder gesetzliche Sanction ihr Rechtskraft gegeben das öffentliche Leben beherrscht. Eine tiefe Scheidung der Principien, auf denen die Gesellschaft beruht, ein an jedes Individium herantretender Zwiespalt, der die Aufmerksamkeit aller denkenden Geister ergreift, die nicht materialistischen Anschauungen in plumpester Form huldigen.

In diesen Zuständen ist es ein Gebot der historischen Nothwendigkeit, daß die streitenden Principien sich präcisiren, daß die Wahrheit, wie sie von jeder Seite erkannt wird, nach ihrer innern Wesenheit entwickelt und in bestimmter Form zu Tage gegeben werde. Es wird sich dann zeigen, ob eine Versöhnung der Gegensätze möglich oder ein modus vivendi zu finden sei, mittelst dessen dieselben ohne gegenseitigen Vernichtungskrieg in der civilisirten Gesellschaft unserer Zeit neben einander bestehen und wirken können. Es ist dieses in erster Linie Aufgabe theoretischer Erörterung; denn erst wenn die Begriffe hinreichend abge-

klärt sind, kann eine practische Lösung der Frage mit Erfolg versucht werden.

Durch die Versammlung des allgemeinen Concils ergreift die Kirche die Initiative. Nach der Auffassung des ganzen christlichen Alterthums, die sich in der katholischen Kirche forterhalten hat, ist ein allgemeines Concil die höchste Form, in der sich das religiöse und kirchliche Bewußtsein manifestirt. Wären die Lehrer aller christlichen Confessionen in dem Concilium vereinigt, so würde sich in ihm die Totalität des christlichen Geistes darstellen, wie er in der Gegenwart wirkt. Ein Concilium in diesem umfassenden Sinne wird nun allerdings nicht zu Stande kommen. Die Orientalen und Akatholiken müßten, da nur die Bischöfe der katholischen Kirche auf dem Concil entscheidende Stimme haben, zuvor sich der katholischen Hierarchie unterwerfen, und daran hindert sie ein durch factische Zustände begründetes Sonderbewußtsein. Aber wenn auf dem Concilium auch nur die Bischöfe der römisch-katholischen Kirche erscheinen, so stellt sich darin doch das religiöse Bewußtsein von mehr denn zweihundert Millionen Menschen dar, einer Gemeinschaft, die zahlreicher ist als die der Bekenner jeder andern christlichen Confession und als die der Bevölkerung jedes einzelnen Staates oder der Angehörigen jeder einzelnen Nation. Und eine noch umfassendere Bedeutung gewinnt diese Versammlung dadurch, daß die katholische Kirche einen Jeden, der auf Christi Namen getauft ist, auch wenn er ohne eigenes Verschulden und ohne wissentliches Verwerfen ihrer Heilslehre von ihr getrennt ist, als ihr Glied betrachtet, daher die Repräsentanz des versammelten Episcopats im Geiste auf Alle ausdehnt, welche nicht den Willen haben von ihr getrennt zu sein.

Die katholischen Layen haben in den Berathungen und Beschlüssen eines Conciliums keine Stimme und keine Repräsentanz im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Denn die Bischöfe vertreten die Kirche nicht durch eine Repräsentanz der Wahl, sondern durch eine Repräsentanz de jure, das bischöfliche Amt macht sie von Rechtswegen zu Organen und zwar zu den allein berechtigten

Organen des kirchlichen Lehramts. In den Zeiten des christlichen Staates nahm die Layenwelt durch die Regenten oder ihre Vollmachtträger an den Verhandlungen über gemischte Materien Theil und dadurch allein erhielten die Concilienbeschlüsse in diesen Materien auch bürgerliche Geltung. Zum ersten Mal verzichtet nun die Kirche auf die Theilnahme der Staatsregierungen an einem allgemeinen Concil, sie zieht sich zurück auf das geistige Gebiet und anerkennt dadurch von vorneherein die Thatsache der Scheidung von Kirche und Staat, die Signatur der gegenwärtigen Zeit. Indem sie es unternimmt, von sich aus und für sich die Principien nicht nur ihrer Glaubenslehre, sondern auch ihres Lebens in der Welt zu formuliren, bringt sie den Gegensatz zu vollem Bewußtsein, und thut dadurch den ersten Schritt zur Lösung des größten Problems der Gegenwart. Es kommt nun Alles darauf an, wie dieser große und fruchtbare Gedanke eine Durchführung erhalte.

II.

Wenn wir annehmen, die wesentlichsten Zwecke des bevorstehenden Conciliums bestehen in der Vereinigung aller Christgläubigen mit der Kirche, in der grundsätzlichen Regulirung der äußern Stellung der Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft und in der Festsetzung des Verhältnisses der Kirchenlehre zur freien Wissenschaft, so dürften wir uns weder mit dem allgemeinen Sinne des päpstlichen Ausschreibens, noch mit dem Bedürfniß der Zeit im Widerspruch befinden.

In der That sind es diese drei Punkte, welche so ziemlich die Summe desjenigen ausdrücken, was den tiefgehenden Zwiespalt der Gegenwart zu heilen geeignet ist. Allerdings kann die Wirksamkeit der Kirchenversammlung in keiner unmittelbaren That bestehen, da ihr alle Macht über die äußern Lebens-

verhältnisse abgeht. Wer da erwarten würde, daß unter irgend einer Voraussetzung sofort nach dem Schlusse der Sessionen die im Glauben Getrennten sich an die katholische Kirche anschließen, die jahrhundertealten Differenzen zwischen bürgerlicher und geistlicher Gewalt mit einem Schlage verschwinden, Theologie und exacte Wissenschaft in voller Harmonie die Geister erleuchten werden, der würde alle Gesetze der historischen Entwicklung verkennen. Das Werk des Conciliums kann nur darin bestehen, Grundsätze aufzustellen, deren geistige Macht im Stande ist, auf dem Wege der natürlichen und freien Entwicklung mit dem Beistande Gottes jene großen Ziele zu verwirklichen, die Grundlagen und wirkenden Grundkräfte einer neuen geistigen Evolution zu schaffen, welche die Cultur der neuen Zeit auf religiöse Bahnen leitet. Erreicht es dieses Ziel, so ist allerdings die größte Aufgabe erfüllt, welche der Gegenwart gestellt ist.

Dazu aber muß es ein Reform-Concil im vollen Sinn des Wortes werden.

Die Wahrheit ist allerdings eine und dieselbe zu allen Zeiten, allein ihr Ausdruck wechselt mit der Sprache und den Anschauungen der Jahrhunderte. Ein unbestreitbarer Satz in der Sprache und Anschauungsweise des zehnten Jahrhunderts ausgesprochen, wird im neunzehnten nicht mehr verstanden, seine Wirksamkeit auf die Geister hört auf, wenn er nicht in das Idiom der Zeit übersetzt wird. Die Wahrheit ist dieselbe, aber die Form, unter der sie im Leben sich geltend macht, ist eine andere geworden. Die Gesetze des menschlichen Denkens bleiben sich zu jeder Zeit gleich, aber die Methode des Denkens ist in verschiedenen Zeiten verschieden. Während in einem Jahrhundert die Geister sich gern in transcendentaler Speculation ergehen, liebt ein anderes Zeitalter nüchterne logische Deduction; keines hat das volle Verständniß des andern.

Die Kirche verkündet die unwandelbare Wahrheit, allein damit diese erkannt und fruchtbar werde, muß sie dieselbe stets in der Sprache und in der allgemeinen geistigen Form der Zeit verkünden. Nicht jede Wahrheit ist gleich fruchtbar und zündend in

jeder Zeit, es gibt Materien, welche jahrhundertelang die Geister in heftigem Kampfe bewegten und hinwieder andere Zeiten vollkommen kalt lassen, Dinge, an welche man das Heil ganzer Generationen gebunden wähnte und an die in andern Zeiten kein Mensch mehr denkt. Das ist nicht die Folge einer autoritativen Definition, welche eine Frage ein für allemal erledigt, sondern einfach die Folge der Veränderung der Ideenkreise.

Von den Millionen, welche täglich in Einfalt und Andacht des Herzens das apostolische Glaubensbekenntniß wiederholen, und in dieser ehrwürdigen, aus den frühesten Zeiten der Christenheit herübergekommenen Formel die Summe der christlichen Wahrheit mehr fühlen als erkennen, sind nur Wenige, die eine Ahnung davon haben, welche Masse von Streitigkeiten, Concilienbeschlüssen, Trennungen, erbitterten Kämpfen sich in dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung um diese einfachen Worte drehten. Und doch enthalten diese Worte den Hort und die Hoffnung jener Millionen in höherm Maße vielleicht als der Gelehrten, die sich um das Verhältniß der verschiedenen Naturen in Christo stritten und sich gegenseitig mit dem Bannfluch belegten. Das im Symbol verhüllte Mysterium liegt dem einfachen Sinne näher als die spitzfindigen Distinctionen theologischer Streiter.

Von den Millionen des griechischen und des römisch-katholischen Bekenntnisses sind es doch nur Wenige, welche heutzutage begreifen, wie über die Frage von dem Ausgang des heiligen Geistes die dogmatische Trennung der morgenländischen und lateinischen Kirche entstehen konnte. Das Fundament des Glaubens beider war der dreieinige Gott, ein an sich schon durch menschliche Logik undefinirbares Mysterium, und nun, würde die heutige Zeit sagen, mochte das Weitere die Wissenschaft der Theologie interessiren, zur Heilslehre der Religion, welche die Gläubigen auch in eine äußere Gemeinschaft verbindet, gehörte es nicht.

Wenn die Rechtfertigungslehre, wie sie das Concilium von Trient entwickelt, schon bei den Anfängen Luthers in dieser

wunderbaren Klarheit und Schönheit von allen theoretischen und practischen Theologen der katholischen Kirche wäre gelehrt worden, so würde ohne Zweifel die dogmatische Trennung der Protestanten von der katholischen Lehre nicht erfolgt sein. Die Wahrheit wurde nun auch in Trient nicht neu erfunden, sondern aus den Tiefen der apostolischen Ueberlieferung geschöpft, aber sie trat eben in einer neuen, der Begriffs- und Denkweise des Zeitalters entsprechenden Form an die Menschheit heran.

So gibt es also auch in der Wahrheit eine Bewegung, wie in den Gestirnen, die in ihrem Wesen unverändert bleiben und doch niemals stille stehen, sondern in ewigem Kreislauf um einander schreitend, bald heller bald matter auf dem dunklen Grunde glänzen, bald da bald dort auf ihrer Bahn unserm Auge erscheinen.

Alle Religion beruht auf dem Mysterium, ohne Mysterium gibt es keine Religion. Denn was der Mensch aus eigener Geisteskraft erkennt, ist eben nicht Religion. Die menschliche Erkenntniß hat einen bestimmt abgegränzten Umfang, sie kann keinen höhern Begriff bilden als den des idealen Menschen selbst. Der Gott, welchen der Mensch aus seiner eigenen Erkenntniß bildet, kann nicht mehr sein als ein idealisirter Mensch. Der Cultus, der aus dieser Anschauung hervorgeht, kann niemals mehr sein als die Anbetung des eigenen idealisirten Ich. Die natürliche Moral kann niemals über den Satz hinausgehen, den ein englischer Philosoph der neuesten Zeit so treffend ausgesprochen hat: Erlaubt ist Alles, wodurch man weder sich selbst noch Andern schadet. Eine Abhängigkeit des Menschen von einem höhern, außer ihm stehenden Wesen, Pflichten gegen dasselbe, Annehmen einer Einwirkung desselben auf das eigene Denken und Thun, mit einem Wort Religion in der richtigen Bedeutung des Wortes ist auf dem Standpunkt der einfachen menschlichen Erkenntniß undenkbar. Ja selbst den geoffenbarten Gott der Religion kann der Mensch nur unter menschlichem Bild sich denken, weil jedes höhere Bild in seiner Vorstellung fehlt. „Wer mich kennt, der

kennt den Vater," sagt der Heiland, und keine Weltweisheit ist je darüber hinausgekommen.

Es gibt aber noch einen andern Inhalt der menschlichen Seele als den Vernunftbegriff, der sich in der Sprache und der Vorstellung ausbildet: das unmittelbare Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höhern, außer und über uns stehenden Macht, deren Wirksamkeit aller logischen Construction entgeht, das unmittelbare Gottbewußtsein, das stärker ist als jeder Beweis oder Gegenbeweis. Dieses Bewußtsein findet sich als eine allgemeine Thatsache auf allen Stufen der menschlichen Civilisation; Niemand kann ihm entgehen, selbst der Materialist, der alles aus der zufälligen Gruppirung der Atome herleitet, gibt ihm nur einen andern, mehr der eigenen Selbstliebe schmeichelnden Namen.

Nichts ist thörichter, als die Thatsachen dieses unmittelbaren Bewußtseins in Abrede zu stellen, weil sie sich nicht logisch construiren noch durch die Sprache ausdrücken lassen. Die Sprache des Menschen geht nicht weiter als der Umfang seiner logischen Begriffe, aber wie vieles liegt außerhalb dieser Sphäre, was nichts desto minder die unbestreitbarste Realität hat! Die Töne der Musik lassen sich nicht in Worten wiedergeben und doch ist in jedem individuellen Bewußtsein die Harmonie eine Thatsache. Das Mysterium nun gleicht der Harmonie der Töne, es lebt und wirkt im menschlichen Bewußtsein als eine stets gegenwärtige und doch selbständig außer ihm existirende Thatsache.

Das innerste Wesen einer jeden Religion ist daher der Glaube an das Mysterium, das heißt die unmittelbare, nicht durch Vernunftschluß erlangte Ueberzeugung des Individuums von seiner Abhängigkeit und seiner Verbindung mit dem höchsten Wesen eben wieder durch das Mysterium. Ein Dogma, das sich durch den Verstand begreifen, erklären läßt, ist eben kein Dogma, sondern ein Product der menschlichen Weisheit, und die auf dem Wege der Logik gebildete Ueberzeugung ist kein Glaube. Man betrachte die dogmatischen Artikel aller Religionen, es ist kein einziger darunter, welcher die Gewißheit eines mathematischen Satzes darbietet, kein einziger, der nicht aus dem Standpunkt

der menschlichen Vernunft anfechtbar wäre. Darum ist denn auch die Religion an sich nicht ein Monopol der menschlichen Intelligenz; der innere Sinn, von dem der Glaube, die unmittelbare Anschauung des Undefinirbaren ausgeht, ist unabhängig von der Ausbildung der logischen Denkkraft; in dem Kinde, in dem Armen im Geiste kann er in reicherem Maße vorhanden sein als in dem Gelehrten und Weisen.

Der Offenbarungsglaube ist ebenso ein Kriterium aller Religionen; alle Mysterien sind vom Himmel gekommen, von der Gottheit unmittelbar, auf einem nicht innert den Gesetzen der Naturordnung liegenden Wege mitgetheilt. Dieses ist eine für alle Culturvölker gemeinsame historische Thatsache, eine Erscheinung, welche die Allgemeinheit jenes innern Sinnes, woraus der Glaube hervorgeht, bezeugt. Der menschliche Verstand sträubt sich gegen Alles, was den logischen Denkgesetzen widerspricht, mit andern Worten gegen alles Unbegreifliche; eine unmittelbare göttliche Offenbarung an den Menschen ist aber ebenso ein Wunder wie dem einseitig ausgebildeten Verstandesmenschen der im Hintergrund aller Geschichte und aller Cultur stehende Glaube aller Völker an solche Offenbarung wunderbar vorkommt.

Alle Verstandesspeculation über die großen Probleme des Daseins, über die letzten Gründe der Dinge, Gott, Seele, Unsterblichkeit, ist resultatlos; der menschliche Gedanke kehrt immer, auch nach den kühnsten und feinsten Gängen in sich selbst zurück; die Gränze zwischen dem Denken und dem Sein ist ebenso bestimmt als unüberschreitbar und jenseits dieser Gränze liegt das Mysterium.

Nun ist aber auch der Glaube an das geoffenbarte Mysterium noch nicht Religion, sondern erst dann erfüllt sich der Begriff, wenn mit der durch den Glauben vermittelten Anschauung des Urgrundes der Dinge in der geoffenbarten Wahrheit auch die Vermittlung, die lebendige Verbindung Gottes mit dem Individuum liegt. Die bloß objective Anschauung eines in sich ruhenden Gottes würde keine lebendige Verbindung der Menschheit mit diesem Gotte bedingen; die volle Ueberzeugung der Un-

sterblichkeit hätte an sich noch keine Zweckbestimmung, all diese unfruchtbare Erkenntniß keine Beziehung zu einer Pflichtenlehre. Erst die Verbindung des Zweckes der Gottähnlichkeit und Glückseligkeit mit der Erkenntniß erfüllt den Begriff der Religion.

Das Christenthum als Religion beruht spezifisch auf dem Mysterium des Sündenfalls und der Erlösung. Ohne dieses würde es eine Quelle der Erkenntniß sein, aber nicht eine Quelle des Heils. Ohne die Voraussetzung der Erbsünde fällt die ganze Lehre von der Rechtfertigung und den Gnadenmitteln dahin und mit dieser der größte Theil der practischen Bedeutung der Religion und ihrer Anstalten. Nun ist aber die Erbsünde ein Mysterium im vollen Sinne des Wortes. Selbst wenn man annimmt, daß Selbstüberhebung und Sinnlichkeit im ersten Menschenpaar die ursprünglich reine und gottähnliche Natur des geistigen Menschen deteriorirt habe, so führt deßhalb kein zwingender Vernunftschluß dazu, eine dauernde, auf alle Generationen übergehende Veränderung der Willenskraft voraussetzen zu lassen; eine ausnahmslose Erblichkeit geistiger Gebrechen in derselben Familie entspricht keineswegs der natürlichen Beobachtung und Erfahrung. Aber noch weit weniger läßt sich durch die Vernunft begreifen, daß für alle Generationen eine Imputabilität der Sünde der ersten Stammeltern vorhanden sei. Wir können uns in der natürlichen Erkenntniß die Gerechtigkeit Gottes nicht anders vorstellen, als wie wir uns die vollkommenste menschliche Gerechtigkeit denken. Nun widerstrebt es offenbar dem natürlichen Gefühl, anzunehmen, daß der gerechteste Mensch eine Beleidigung nicht nur dem Sohne, sondern auch dem Enkel und allen Descendenten des Beleidigers anrechnen würde. Es ist daher die Lehre von der Erbsünde ein durch die menschliche Vernunft nicht zu bewältigendes Mysterium.

In eben auch so hohem Grade ist die Erlösung durch den Tod des menschgewordenen Gottes ein der menschlichen Fassungskraft unzugängliches Mysterium. Denn daß der von den ersten Menschen beleidigte Gott Menschengestalt und menschliche Natur annehmen müsse, um sich selbst durch den Tod Genugthuung zu geben für die erlittene Beleidigung, und daß der Glaube an diese

stellvertretende Genugthuung die Folgen der Erbsünde aufzuheben vermöge, ist vom Standpunkt der natürlichen Logik aus eben so wenig concludent, als die Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen selbst.

Diese allen christlichen Bekenntnissen gemeinsame Grundlage der religiösen Heilslehre ist daher an sich und ihrer ganzen Natur nach Gegenstand des Glaubens, nicht des menschlichen Wissens, und alle Versuche, sie auf dem Wege der natürlichen Logik zu erklären, müssen unfehlbar an den Gesetzen des menschlichen Denkens scheitern.

Es gibt nun allerdings, namentlich in der gegenwärtigen Zeit, auch eine andere Auffassung der christlichen Wahrheit. Man betrachtet das Christenthum einfach als eine Thatsache der menschlichen Culturgeschichte. Christus ist nichts anderes als ein Mensch, in welchem sich in natürlicher Entwicklung die Vollkommenheit des Geschlechtes in dem höchsten bisher erreichten Grade darstellt. Seine Aussprüche sind Lehren der menschlichen Weisheit, sein Beispiel im Leben und Wirken ist das Vorbild, die Regel rein menschlichen Lebens, die Jeder zu befolgen hat, welcher den vollen Begriff der Menschheit in sich zu verwirklichen trachtet. In dieser einfachen Auffassung fällt jedes Mysterium weg; es ist nicht nothwendig eine Erbsünde und eine Erlösung anzunehmen; die Bestimmung des Menschen liegt darin, seinen Begriff zu erfüllen; die ersten Ursachen und die letzten Zwecke, alles Transcendente, fallen als unergründliche, aber für das Leben nutzlose Probleme außer Betracht; man geht über denjenigen Kreis einfach nicht hinaus, welchen die menschliche Vernunft mit mathematischer Gewißheit zu beherrschen vermag.

Es braucht nicht die Gelehrsamkeit eines Strauß oder Renan, um auf diesen Standpunkt zu gelangen; es ist der Standpunkt des einseitigen Verstandes, der sich selbst genügt. Jene Gelehrten haben nur gesucht die historischen Thatsachen mit diesem Standpunkt in Einklang zu bringen und der Erfolg ihrer Schriften hat zum großen Theil nur darin seinen Grund, daß eben die einseitige Verstandesbildung und der Positivismus im Charakter unserer

Zeit liegt; die Tendenz, diesen Standpunkt zu begründen, hat mehr als die Begründung selbst zu jenem Erfolge beigetragen.

Nun ist aber diese sogenannte natürliche, lediglich culturhistorische Auffassung des Christenthums der gerade Gegensatz zur Religion. Denn sie beruht gänzlich auf dem eigenen individuellen Verständniß und geht nicht über dasselbe hinaus; dieses aber bedarf keines andern Gottes und kann keinen andern Gott anerkennen, als eben wieder das eigene Ich. Religion, die einen außer dem eigenen Ich stehenden, geheimnißvoll auf das Ich und die Welt einwirkenden Gott voraussetzt, die auf Mysterien beruht, welche die menschliche Vernunft nicht auflösen kann, ist für diesen Standpunkt offenbar nicht nur überflüssig, sondern unmöglich, gerade weil er kein Geheimniß und kein Wunder anerkennt und damit auch keines Glaubens bedarf.

Es ist sehr wesentlich, daß dieser Gegensatz in ruhiger wissenschaftlicher Auffassung klar werde.

Denn einerseits wähnen sehr viele, welche jenem sogenannten natürlichen Christenthum huldigen, sie stehen damit noch innerhalb der Gränzen der Religion. Namentlich unter den Protestanten ist die Meinung verbreitet, das Princip der freien Forschung, das die Reformatoren an die Spitze ihrer Lehre gestellt haben, schließe auch diesen Standpunkt ein, während doch ein oberflächlicher Blick in die Bekenntnißschriften und die Lehre der Reformatoren sofort erkennen läßt, daß sie die religiöse Grundlage des Christenglaubens ausdrücklich gewahrt wissen wollten.

Andererseits aber, und das ist das Wesentlichste, liegt in diesem Gegensatze der religiösen und natürlichen Auffassung des Christenthums das Gemeinsame aller christlichen Confessionen und die weiteste allgemeine Grundlage zu der christlichen Gemeinschaft.

Wer an die Erbsünde und die Erlösung durch Christum glaubt, der ist im religiösen Sinne des Wortes Christ, im weitesten Verstande Glied der großen Gemeinschaft der Gläubigen, und er findet im Glauben an dieses Mysterium auch den Grund des Glaubens an die andern geoffenbarten Wahrheiten. Wer in Christus nur eine historische Person, einen der Nachahmung wür-

digen Menschen sieht, steht außerhalb des weitesten Begriffs der christlichen Religion und hat keinen Grund, an irgend ein Mysterium zu glauben.

Wenn daher eine Vereinigung der von der Kirche Getrennten angestrebt werden will, so muß sie auf dieser allgemeinsten, positiven Grundlage des christlichen Glaubens gesucht werden. Es muß von der obersten Autorität in der Kirche ausgesprochen werden, daß Alle, die an Christi Erlösungswerk im übernatürlichen Sinne glauben, der großen christlichen Gemeinschaft angehören.

Die Theologen werden uns bemerken, es bedürfe da keines neuen Ausspruchs; die Kirche anerkenne ja alle, die getauft sind, selbst wenn sie nicht von rechtgläubigen Katholiken getauft wurden, bereits als ihre Glieder in diesem weitesten Sinne. Allerdings ist das die Wahrheit, aber eine Wahrheit, die so vielfach mit scholastischen Formen umhüllt, so in dem Dunkel des technischen Styls untergegangen ist, daß sie dem allgemeinen Verständniß ferne liegt.

Nun zieht sich allerdings aus dem weiten Kreise dieser allgemein christlichen Gemeinschaft die Kirche mit der Entwicklung der Dogmen über die Gnadenmittel und über die Verfassung successiv in engere Kreise zurück, indem von der engern Gemeinschaft jeweilen diejenigen ausscheiden, die dem Dogma nicht in diese engern Kreise zu folgen vermögen, und es liegt in der Natur der Sache, daß wie die Kirchenlehre sich in Dogma, Disciplin und Pflichtenlehre ins Detail ausbreitet, die Gemeinschaft derer, die ihr unentwegt auf allen Pfaden folgen, kleiner werden muß, wenn nicht dem natürlichen Gang der Dinge übernatürliche Erleuchtung in der Lehre und im Glauben zur Seite tritt.

Es erscheint uns daher wichtig, daß jene ursprüngliche Basis der Einheit zu jeder Zeit mit Liebe bewahrt und mit Nachdruck betont werde als das brüderliche Band, das die Christen aller Confessionen verbindet. Nicht als ob wir deßhalb das ganze dogmatische Lehrgebäude der katholischen Kirche, wie es sich in den achtzehn Jahrhunderten in stetem Ausbau vollendet hat, für gleichgültig erachteten, so wenig es uns einfallen könnte, ein Haus

für fertig zu halten, wenn das Fundament gelegt ist. Aber zwei Bemerkungen ganz allgemeiner Art möchten wir an diese Betrachtung knüpfen.

Einmal scheint uns, der Kreis der dogmatischen Festsetzungen solle so enge als möglich gezogen und nachdem doch das kirchliche Lehrgebäude zu einem Grad der Vollkommenheit ausgebaut ist, der für das Heil der Seelen zu genügen scheint, sollte dasselbe ohne das dringendste, nicht allein von den Theologen, sondern auch von den Gläubigen gefühlte Bedürfniß nicht noch mehr erweitert werden. Die Zahl der Gläubigen und die Intensität des Glaubens vermehren sich nicht in der gleichen Proportion wie sich der Kreis der dogmatischen Festsetzungen erweitert. Und doch ist es das erhabene Ziel der Kirche, Alle in ihrem Schooße zu vereinigen. Die Folge der Erweiterung des dogmatischen Lehrgebäudes ist aber jeweilen das Anathem über diejenigen, welche nicht zu folgen vermögen. Wenn also die Wiedervereinigung solcher, die schon frühern Stadien der kirchlichen Entwicklung nicht mehr gefolgt sind, bezweckt wird, so scheint es eher geboten, daß die fernere Fortbildung in der Doctrin stehen bleibe, bis sie auch in jene Kreise mit der der Wahrheit innewohnenden Kraft durchgedrungen ist.

Zweitens scheint uns mit Rücksicht auf die gleiche Wiedervereinigung der Getrennten, es dürfe dem dogmatischen Ausdruck nicht eine allzu formale Deutung gegeben werden. Wir haben schon oben bemerkt, das Mysterium entziehe sich der Definition, es sei gewissermaßen das Dogma bloß die autoritative Formel des Undefinirbaren, göttliche Offenbarung in menschlicher Sprache. Da nun aber keine menschliche Sprache den Inhalt des Mysteriums vollkommen auszudrücken vermag, so scheint uns der Glaube an das, was das göttliche Wort uns andeuten will ohne daß wir es vollkommen verstehen, die Hauptsache und es sei eine principielle Abweichung vom kirchlichen Dogma nur dann vorhanden, wenn der Mensch sich selber zum Ausleger der göttlichen Offenbarung erhebt und sie gleichsam der Suprematie seines individuellen Gedankens unterwirft. Innert dieser Gränze aber liegt ein weiter

Raum, in welchem sich ohne Zweifel viele befinden, welche von der Kirche getrennt sind, weil sie durch den formellen Ausdruck zum tiefern Verständniß des Dogmas nicht durchdringen können. Von diesem Standpunkt aus scheint uns die Regel, daß auf einmal Definirtes nie zurückgekommen werden dürfe, doch mehr dem Gedanken als dem Worte gelten zu sollen.

Wir können uns nicht recht vorstellen, daß das Anathem zum Heil der Seelen vieles beitrage.

Es ist Recht und Pflicht des kirchlichen Lehramts, die Formel, in welcher die Glaubens- und Heilswahrheiten den Gläubigen verkündet und von diesen angenommen werden sollen, autoritativ festzustellen und dafür zu sorgen, daß soweit die offizielle Wirksamkeit des kirchlichen Lehramts reicht, die Doctrin, welche das Dogma umgibt, auf Kanzel und Katheder einheitlich sei. Aber damit, scheint uns, dürfte es sein Bewenden haben, denn es versteht sich von selbst, daß alles einer positiv festgestellten Lehre Widersprechende nicht neben derselben in dem System der kirchlichen Glaubensgemeinschaft Raum hat und daß somit Jedem die Wahl freisteht, ob er der kirchlichen Lehre folgen und in der durch dieselbe vermittelten Glaubensgemeinschaft verbleiben oder aber, indem er die entgegengesetzte Lehre annimmt, von ihr ausscheiden wolle. Wir hoffen daher, daß das Concilium von Rom die katholische Lehre in der geistigen Form unseres Jahrhunderts entwickeln und den Zeitgenossen aller christlichen Bekenntnisse mit überzeugender Kraft vor Augen halten werde ohne die Canones oder Bannformeln, welche zu dem herrlichen Werke von Trient eine in unsern Augen unschöne Ornamentik bilden.

Ueberhaupt sollte der Unterschied zwischen der theologischen Doctrin und der practischen Religion stärker betont werden als es gerade bei der formalistischen Richtung der neueren Zeit meistens geschieht. Die Abweichung von der theoretischen Auffassung eines Dogma scheidet von der orthodoxen Theologie; sie scheidet aber noch nicht nothwendig von der Kirche, sofern sie nicht geradezu die Verwerfung der kirchlichen Lehre enthält; sie scheidet nicht von der Religion, wenn sie nicht den Stolz des Wissens an die

Stelle des Glaubens setzt. Die practische Religion wird überhaupt in der Regel von dogmatischen Streitfragen wenig berührt, eben weil die Unmittelbarkeit des Glaubens den Definitionen und Distinctionen der Theologen aller Farben widersteht: Wie viele Tausende wurden in den Zeiten der frühesten Concilien in die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten verwickelt, ohne daß sie je einen Begriff davon hatten, um was es sich dabei eigentlich handelte. Sie beteten zu dem ganzen Christus, wie er als ein Mysterium der göttlichen Erbarmung unter uns steht, ohne sich über das Verhältniß der beiden Naturen Rechenschaft zu geben, das weder orthodoxe noch heterodoxe Definitionen jemals dem menschlichen Verstande klar machen können. Millionen von Gläubigen gehen mit Andacht und Liebe zum Abendmahl und feiern im Glauben das Mysterium der körperlichen Vereinigung mit Christo, ohne daß sie dabei an die zahllosen Streitigkeiten der Gottesgelehrten über die Frage denken, wie die wirkliche Gegenwart zu verstehen und zu definiren sei. Hunderttausende haben zu allen Zeiten die göttliche Mutter mit der innigsten Verehrung umgeben, ohne daß es ihnen dabei eingefallen wäre, die Frage der unbefleckten Empfängniß aufzuwerfen.

So wahr es ist, daß der Glaube beseligt, so wahr ist es auch, daß der Glaube nicht gemehret wird, wenn er allzusehr seiner Unmittelbarkeit entrückt und an Definitionen gebunden wird, welche doch den Sinn des Mysteriums niemals vollkommen ausdrücken können.

Man ziehe also die Gränzen der Orthodoxie nicht allzu enge, man unterscheide die Heilslehre von der theologischen Speculation. Auf Grundlage der Theologie wird man niemals zur Vereinigung kommen, wohl aber auf der Grundlage des Glaubens und der Liebe. Die innerliche Vereinigung im Glauben aber und die äußere Gemeinschaft in der Kirche zu gewinnen, ist ein erhabenes, der größten Anstrengung würdiges Ziel. Denn nicht nur im Interesse des ewigen Heils, sondern auch im Interesse der irdischen Freiheit und Menschenwürde liegt es, daß die Kirche in freier und bewußter Vereinigung aller positiv Gläubigen zu einer star-

ken, auch nach Außen hin imponirenden Gemeinschaft werde. Alle höhern Interessen der Civilisation drohen in rohem Materialismus unterzugehen, ein neues Sklaventhum scheint sociale Zustände vorzubereiten, die ohne den starken Hort des positiven Christenthums auch zu neuer Barbarei führen müssen. Die Zeit bloß wissenschaftlicher Negation ist überschritten, Zerstörung der Freiheit derer, welche glauben, zu Gunsten derer, welche nicht glauben, Zerstörung der Fundamente der christlichen Cultur, Aufbau eines neuen verfeinerten Heidenthums ist die bewußte Tendenz einer Schule, welche allenthalben in Europa die öffentliche Gewalt in ihre Hand zu bringen strebt. Dieser Macht der Zerstörung gegenüber bedarf es einer ebenso starken Macht der Erhaltung, die ihren Mittelpunkt in der Kirche findet, wie wir hoffen, daß sie aus dem Concil hervorgehen werde.

III.

Die Doctrin von der Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubenssachen hat nur insofern Anfechtung erlitten, als die katholische Kirche diese Unfehlbarkeit der Uebereinstimmung des kirchlichen Lehramts, der Bischöfe im Verein mit der Spitze der Hierarchie, dem Papste, zuschreibt, die orientalische Kirche dagegen diese hierarchische Spitze nicht anerkennt und die Protestanten eine Hierarchie des Ordo und der Lehre überhaupt negiren. Aber auch die Reformatoren, die auf positiv christlichem Standpunkte stunden, räumten trotz des von ihnen proclamirten Grundsatzes der freien Forschung die Entscheidung über den Sinn des biblischen Wortes, die Festsetzung der Glaubenslehre nicht dem freien individuellen Ermessen ein. Wir wissen, wie gewaltig Luther von autoritativem Standpunkt aus gegen die Wiedertäufer donnerte, wir wissen auch, wie Calvin es selbst theoretisch aussprach, daß die Prediger die allein berechtigten Ausleger des göttlichen Wortes seien. Selbst die Secten, die von der Idee eines allgemeinen

Priesterthums ausgehen, nehmen an, daß ein Jeder, der sich zur Predigt berufen fühle, einer übernatürlichen Inspiration gehorche.

Auf dem religiösen Standpunkt ist also die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung durch den heiligen Geist für die Verkündung und Reinhaltung des göttlichen Wortes eine allgemeine Thatsache, und nur darin weichen die verschiedenen Bekenntnisse von einander ab, daß sie das Subject dieser Inspiration verschieden gestalten.

Dieses vorausgesetzt, müssen wir, selbst wenn wir von den Beweisgründen absehen, welche die katholische Kirche aus der heiligen Schrift und der apostolischen Ueberlieferung für ihr Dogma in dieser Materie anführt, schon auf rein profanem Standpunkt der Lehre von der Unfehlbarkeit eines kirchlichen Lehramts, das die ganze Welt umfaßt und die Intelligenz der Gegenwart mit der Tradition der Vergangenheit verbindet, den Vorzug geben vor der Unfehlbarkeit irgend einer individuellen oder localen Inspiration. Die eine wie die andere beruht auf der Annahme einer übernatürlichen Erleuchtung, denn ohne diese Voraussetzung haben wir nicht Religion sondern Wissenschaft, nicht Gemeinsamkeit der Ueberzeugung sondern Individualismus. Nun ist aber schon in menschlichen Dingen das Resultat des Gedankens Vieler ein sichereres als das des Denkens eines Einzelnen, und wenn es sich darum handelt, daß dieses Resultat eine bindende Norm für die Ueberzeugung Aller werde, so ist auch die Zumuthung für den individuellen Glauben eine weniger harte, als unter jeder andern Voraussetzung. Und wenn die katholische Kirche durch die von jeder weltlichen Gewalt unabhängige Spitze ihrer Hierarchie die Selbständigkeit des kirchlichen Lehrkörpers gewahrt hat, so finden wir darin eine Garantie für die unverkümmerte, von staatlichen Einflüssen und fremdartigen Rücksichten freie Manifestation des kirchlichen Gedankens. Selbst wenn angenommen werden wollte, daß jene hierarchische Spitze einen übergroßen Einfluß übe, so wäre ein solcher Einfluß immer noch demjenigen fremdartiger Gewalten vorzuziehen, wie er in der griechischen Kirche seit ihrer Trennung bis auf den heutigen Tag sich geltend gemacht hat.

Uebrigens bezieht sich die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche nur auf Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Heilslehre, das heißt auf Dinge, welche ohnehin als der Ausdruck des Mysteriums der Natur der Sache nach sich der logischen Action des menschlichen Geistes entziehen, nicht aber auf Gegenstände der Disciplin, des Ritus, der äußern Verhältnisse u. s. w.

Die Differenz der verschiedenen christlichen Confessionen beruht also hier, wie überhaupt, mehr in dem Streit über die Verfassung der Kirche als in der religiösen Grundwahrheit selbst. Die letztere wird in dem vollen Umfang, den ihr die theologische Wissenschaft gegeben hat, von verhältnißmäßig Wenigen verstanden und äußert ihre Wirksamkeit mehr im Glauben als in tieferm Verständniß; die Verfassung der Kirche dagegen, ihre Organisation im äußern Leben, ihre Disciplin liegen deutlicher, weil den civilen Verhältnissen näher stehend, vor den Augen Aller.

Nun ist gerade der augenfällige Vorzug der selbständigen, in größter Vollkommenheit gegliederten Organisation der katholischen Kirche auch der Gegenstand der heftigsten Befeindung: es wird eine Aufgabe des Conciliums sein, die Vorzüge dieser Organisation ins Licht zu setzen, so daß auch die Andersgläubigen sich davon überzeugen.

Dazu ist einem sehr allgemein herrschenden Vorurtheil gegenüber nothwendig, daß die Versammlung die vollkommene Freiheit ihrer berechtigten Glieder beurkunde und sich zu Reformen befähigt erweise, welche die ordentliche Kirchenregierung von sich aus nicht vornehmen kann. Ein Concilium ist der höchste autoritative Ausdruck der öffentlichen Meinung in der Kirche; der Papst ist das Haupt des Episcopats, aber nicht in dem Sinne, daß dieses einfach seine Meinungen zu sanctioniren hat, sondern in dem Sinne, daß in der Uebereinstimmung beider die Wahrheit gefunden werde.

Die Frage des Primats hat vom fünften bis in das sechszehnte Jahrhundert manigfache Erörterungen veranlaßt und es scheint, daß dieselben, selbst innert der katholischen Kirche, noch heutzutage nicht geschlossen sind. Denn es ist die unläugbare

Tendenz von Seite einer theologischen Schule vorhanden, eine dogmatische Erklärung des Conciliums zu veranlassen, daß die Unfehlbarkeit, welche die Kirche in Glaubenssachen für sich in Anspruch nimmt, auch denjenigen Lehrentscheidungen zukomme, welche der Papst ex cathedra, d. h. in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Kirche gebe.

Im Mittelalter war die Streitfrage, ob der Papst über dem allgemeinen Concilium oder das allgemeine Concilium über dem Papste stehe. Sehr vernünftig wurde dieser Streit endlich durch das Dilemma entschieden, daß bei rechtmäßig besetztem apostolischem Stuhl ein allgemeines Concil ohne Papst eine contradictio in adjecto wäre, bei der Sedisvacanz aber ein Streit gar nicht entstehen könne, daß somit das Richtige in der Uebereinstimmung des Papstes mit dem Concilium liege und ohne diese Uebereinstimmung eben keine allgemein gültige Entscheidung stattfinde. Die Curialisten drehen diesen Satz dahin, daß die Concilienschlüsse erst dann Gültigkeit erlangen, wenn sie die päpstliche Bestätigung erhalten. Man kann aber mit ebendemselben Rechte umgekehrt sagen, daß ein aus päpstlicher Initiative hervorgegangener Entscheid erst dann Gültigkeit erlange, wenn er die Zustimmung des Conciliums oder, was dasselbe, des Episcopats der gesammten Kirche, wenn derselbe nicht zum Concil versammelt ist, erhalte. Heute tritt die Frage in anderer, schärfer gefaßter Form hervor: es soll nach der Meinung jener Theologen geradezu die Unfehlbarkeit des Papstes in der Lehre erklärt werden. Da nun zwei widersprechende Unfehlbarkeiten neben einander nicht bestehen können, so ist klar, daß damit die Bedeutung des Episcopats, sei es, daß er zum allgemeinen Concil versammelt wäre oder nicht, auf bloßen Beirath reducirt würde, oder man müßte denn von der Voraussetzung ausgehen, daß Papst und Bischöfe in jeder Lehrfrage schon von vorneherein die gleichen Ansichten hätten. In letzterm Falle genügte aber die gegenwärtige Gestalt der Doctrin vollkommen; der Vorschlag der Curialisten hat nur unter der Voraussetzung practische Bedeutung, daß entweder ein Widerspruch zwischen Papst und Episcopat oder aber völlige Nullität

der Lehrautorität des letztern gedacht wird. Der katholische Episcopat hätte also auf dem Concil von 1869 nur dazu zu erscheinen, um seine selbständige Bedeutung in der Kirche zu abdiciren. Und da kein Dogma neu geschaffen, sondern nur der stete Glaube der Kirche constatirt wird, so müßte eine solche Abdication auch auf die Vergangenheit zurückbezogen werden. Zu diesem Zwecke beschäftigt man sich in den betreffenden Kreisen emsig damit, historische Beweise zu sammeln, daß niemals ein Papst in Glaubenssachen geirrt habe; man sucht mit feiner Distinction über die Verdammung des Honorius, über die Päpste des zehnten Jahrhunderts, über Alexander VI, ja selbst über Clemens XIV hinwegzukommen, indem man den Begriff der Glaubenssachen enger faßt, als es sonst von dieser Seite geschieht. Es ist dies Alles nichts Anderes, als die in spiritualistischer Richtung auf die äußerste Spitze getriebene Consequenz des Papalsystems. Während die Curialisten des Mittelalters die Suprematie des Papstes über alle weltlichen Herrscher behaupteten, Gregor VI, Innocenz II und Bonifacius VIII alle weltlichen Reiche als Lehen des apostolischen Stuhls oder des heiligen Petrus erklärten, sollte nun nach den Curialisten der Gegenwart der Begriff der Hierarchie in dem des Papstes aufgehen.

Schon zu Trient wurde der Versuch gemacht, dieses System zur allgemeinen Geltung zu bringen, aber er scheiterte zum Segen der Kirche. In der That lagen die Folgen der alle Gränzen übersteigenden theoretischen Ausbildung des Papalsystems im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert allzuklar am Tage, der Umschlag in das entgegengesetzte Extrem war in einem großen Theile Europas so verwüstend über die Kirche hereingebrochen, daß auch schon die weltliche Klugheit gebot, dem Eifer der Curialisten Einhalt zu thun. Um so wunderbarer erscheint, daß nach dreihundert Jahren von der gleichen Seite die gleiche Theorie unter nicht minder bedenklichen Verhältnissen für die Kirche neuerdings mit der Autorität eines Glaubenssatzes bekleidet werden will.

Wir wünschen, daß die Lehren der Geschichte beherzigt werden, und daß das Concilium von 1869 über diese Theorie nicht

mit Stillschweigen hinweggehe, sondern sie geradezu als der richtigen kirchlichen Auffassung widersprechend erkläre. Und zwar wünschen wir, daß eine solche Erklärung nicht ein Act der Opposition gegen den heiligen Stuhl sei, sondern daß von dieser erhabenen Stelle aus selbst ein großes, die Welt besiegendes Beispiel christlicher Demuth gegeben werde.

Die Lehre von dem Primat in der katholischen Kirche ist nicht ein Mysterium, sondern eine durch die Geschichte bezeugte Thatsache und zugleich ein Postulat der Vernunft. Der Primat ist göttlicher Einsetzung, aber eine Institution für die äußern Beziehungen der christlichen Gesellschaft. Er hat daher nicht die Unveränderlichkeit transcendentaler Dogmen, sondern verändert seine äußere Gestalt ohne Abbruch des innern Wesens mit der wechselnden Form der äußern Verhältnisse, in denen er zu wirken bestimmt ist. Niemand wird behaupten, daß der Primat des heiligen Petrus in seiner äußern Erscheinung dem Primate Gregors des Siebenten gleichgesehen habe, oder daß die Zeitgenossen Julius des Zweiten in dem Pontificat Pius des Neunten eine Gleichheit der äußern Verhältnisse des Papstthums wiederfinden würden.

Für Unbefangene ist es klar, daß eine bevorzugte Berufung des heiligen Petrus durch mehrere Stellen der heiligen Schrift doch unzweifelhaft bezeugt ist, daß ein Primat daher als eine unmittelbare Anordnung des Heilands erscheint. Anzunehmen, daß der vom Heiland eingesetzte Primat dann mit dem Tode des Apostels erloschen sei, wäre wider die Vernunft; eine Succession liegt wenn nicht in der Schrift, doch in der Natur der Sache. Schwieriger ist allerdings der Beweis zu führen, daß jeweilen der Nachfolger Petri auf dessen Bischofssitz nach göttlicher Anordnung das Oberhaupt der Kirche sei, denn die Worte des Heilands gelten der Person, nicht einem Sitze. Und ebenso schwierig endlich ist der Beweis dafür, daß dieser Sitz, an den der Primat gebunden wäre, gerade für alle Zeiten Rom sein müsse.

Denn daß der heil. Petrus der Kirche zu Rom vorgestanden, beruht doch nur auf einer kirchlichen Tradition, deren historische

Begründung einiger Anfechtung ausgesetzt ist; schon im Mittelalter wurden Stimmen laut, die behaupteten, der Erste der Apostel sei gar nicht nach Rom gekommen, geschweige denn der dortigen Christengemeinde als Bischof vorgestanden. Wir setzen die kirchliche Auffassung nicht in Zweifel, sie kann uns aber vollkommen gleichgültig sein, denn mag es sich damit wie immer verhalten, so lag es in der Natur der Dinge, daß der Bischof von Rom der erste unter den christlichen Kirchenvorstehern werden mußte. Rom war das Haupt des civilisirten Erdkreises, der Centralpunkt des geistigen und materiellen Lebens der damaligen Welt. Mit der Ausbreitung des Christenthums mußte dasselbe seinen Centralpunkt auch in Rom erhalten. Der römische Staat war mächtiger als das werdende Christenthum, die römische Staatsidee war absolut; nichts konnte außer dem römischen Staate stehen, auch das anfangende Christenthum mußte in seinen äußern Beziehungen sich um diesen Gravitationspunkt bewegen.

Es war und ist daher ein müßiger antiquarischer Streit, ob der römische Bischof auf dem Stuhle sitze, den der heilige Petrus eingenommen; immerhin wurde er durch die göttliche Anordnung, die in der Geschichte deutlich zu Tage tritt, Petri Nachfolger im Primat.

Auch die Orientalen anerkannten bis auf Photius und den Bilderstreit den Primat des römischen Bischofs, die dauernde Trennung war mehr durch die Politik der byzantinischen Kaiser und die politische Stellung, welche die Päpste in Italien einzunehmen begannen, als durch die kirchlichen Differenzen bedingt.

Nun ist es aber bei aller Anerkennung der göttlichen Einsetzung und der historischen Nothwendigkeit des Primats in der Kirche, nothwendig, gewisse Unterscheidungen zu machen.

Seit Jahrhunderten ist es Styl der Päpste, sich Nachfolger des Apostelfürsten zu nennen. Dieser Ausdruck, der einen zweifachen Wortsinn einschließt, hat zu mancher irrthümlichen Auffassung Anlaß gegeben. Der orthodoxe Katholik anerkennt in dem Papste unumwunden den Nachfolger des heiligen Petrus; aber der heilige Petrus war kein Fürst, und insofern die Päpste als Nach-

folger des heiligen Petrus den Primat in der Kirche führen, sind sie daher auch nicht Fürsten; ihr Fürstenthum ist nicht göttlicher Einsetzung, sondern ein Gebilde historischer Entwicklung wie andere Reiche dieser Erde. Die Worte Christi übertrugen dem Ersten der Apostel nicht eine Fürstengewalt, sondern ein Hirtenamt; sie gaben ihm nicht Szepter und Schwert, sondern die Schlüssel des Himmelreichs; sie setzten ihn nicht ein als den einzigen Apostel, von dem die andern nur ihre Gewalt hätten, sondern als den ersten und vorzüglichsten unter den gleich ihm vom Herrn Auserwählten. Und so kannte ihn auch die Kirche der ersten Jahrhunderte, die leidende Kirche der Katakomben. Als aber das Christenthum Staatsreligion des römischen Reichs wurde, erhielten die Bischöfe den Rang hoher Dignitarien, sie traten ein in die Stelle von Reichswürdenträgern, deren Gewalt auf sie überging wie in dem spätern fränkischen Reiche die Würde und Amtsgewalt von Grafen auf sie übertragen wurde. Der römische Bischof als der erste des Reichs und der erste der Kirche erhielt das Alles begreiflich in bevorzugtem Maße, sowohl von den römischen als den fränkischen Herrschern. Aber diese Fürstengewalt kam dem Papste so wenig als andern Bischöfen von der Kirche, sondern sie kam ihnen vom Staate her, und der Kirchenstaat, wie er sich nach und nach gebildet hat, ist im Grunde nichts anderes als die vielen bischöflichen Territorien, die im Mittelalter im abendländischen Reiche als weltliche Herrschaften der betreffenden Bischöfe blühten. Unter den Byzantinern war der römische Papst de jure ebensowohl Unterthan wie jeder andere Bischof des Reiches, nur verschafften ihm die besondern Verhältnisse Italiens überhaupt und der alten von den Kaiseru verlassenen Hauptstadt der Welt insbesondere factisch eine freiere, oft an volle Unabhängigkeit streifende Stellung. Selbst unter den Carolingern war von einer vollen weltlichen Souveränetät des Papstes noch keine Rede; die Kaiser nahmen die Krone und Weihe vom Papste, aber sie verzichteten nicht auf die kaiserlichen Rechte in Rom und im Gebiete der Kirche. Erst aus dem Kampfe mit den Hohenstaufen gingen die Päpste als souveraine weltliche Herrscher hervor. Ihr welt-

licher Besitz beruht, was man auch gegen die Aechtheit dieser oder jener Schenkungsurkunde sagen mag, auf eben so guten und bessern Titeln als der jedes andern Staates in der Welt, und die Revindication Roms und des Kirchenstaats von irgend einer Krone oder irgend einem Staate hat keinen andern Sinn als es hätte, wenn das Haus Oestreich die Schweiz oder wenn die Schweizer Mühlhausen und Rothweil zurückfordern wollten. Nur darf nicht ein kirchlicher oder religiöser Ursprung des päpstlichen Fürstenthums mit dem politischen und historischen verwechselt werden.

Doch nicht darum handelt es sich an dieser Stelle, sondern um den Einfluß, welchen die zeitlichen Verhältnisse, namentlich das römische Recht auf die Ausgestaltung der kirchlichen Gewalt des Primats geübt haben.

Für jeden, welcher mit Verständniß der politischen Geschichte folgt, liegt am Tage, daß die besondere, germanischer Auffassung fremde Idee der souveränen Gewalt, die sich im Kaiser und dann concurrirend mit ihm nach der mittelalterlichen Vorstellung im Papste verkörpert hat, dem römisch-byzantinischen Staatsrecht entsprungen ist. Wie die kaiserlichen Rechtslehrer aus den Texten des römischen Rechts die unbedingte Machtfülle für den weltlichen Oberherrn ableiteten, so schrieben die Canonisten ihrerseits ebendieselbe Machtfülle dem Papst als dem geistlichen Oberhaupte zu, und wie die Kaiser im Kampfe mit der relativen Selbständigkeit der Feudalherren diese souveräne Gewalt zum Durchbruch zu bringen trachteten, so haben auch die Päpste gegenüber selbständig constituirten Nationalkirchen und andern mehr oder minder unabhängigen Elementen der kirchlichen Organisation jener Theorie Eingang zu verschaffen gesucht. Aus vereinter Wirksamkeit der Jurisprudenz und der Theologie ist das sogenannte Papalsystem hervorgegangen, das an sich nichts anderes ist als die Uebertragung der Souveränetätstheorie auf das kirchliche Gebiet, und denselben Weg theoretischer und geschichtlicher Entwicklung gemacht hat, wie im weltlichen Staatsrecht. Wie in der civilen Rechtsordnung, so war auch hier die practische Wirksamkeit der Theorie je nach den Zeitverhältnissen verschieden, und weil sie, wie alle

römische Rechtsanschauung, auf streng logischen Begriffen beruht, so übt sie zu jeder Zeit auf systematische Geister einen überwältigenden Einfluß.

Die neueste Manifestation dieser Theorie ist nun eben das Bestreben, den Lehrsatz von der Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubenssachen auf die Person des Papstes zu übertragen und durch einen dogmatischen Entscheid dieser Theorie die Kraft eines unwiderruflichen Kirchengesetzes zu geben.

Nun kommt uns aber vor, die Frage um den Inhalt und Umfang des Begriffs der obersten Gewalt sei auf kirchlichem Gebiete ebensowenig wie auf dem weltlichen Sache des göttlichen Rechts, sondern vielmehr der historischen Ausbildung des menschlichen Rechts. Als göttlichen Rechtes betrachten wir nur den Primat an sich, nicht aber die wechselnde Gestalt seiner Attribute. Wir halten deßhalb dafür, es liege in voller Berechtigung des denkenden Katholiken, auf die Folgen hinzuweisen, welche nach menschlicher Berechnung ein solches constitutionelles Dogma nach sich ziehen müßte.

Vorab würde die Aussicht auf Wiedervereinigung mit den von der Kirche Getrennten in unendliche Ferne geschoben. Wenn auch viele unter diesen die Erhabenheit der Idee einer allgemeinen Gemeinschaft der Christgläubigen in der sichtbaren Kirche anerkennen und sich zu derselben hingezogen fühlen, so ist doch offenbar eine allzu concrete Verkörperung derselben wenig geeignet, Geister zu fesseln, die außer dem hergekommenen Zusammenhang mit der katholischen Kirche stehen. Und den Thatsachen gegenüber, welche die Geschichte auch beim Papstthum verzeichnet, ist die subtile Unterscheidung zwischen dogmatischem Irrthum und Irrthum in der Anwendung der Glaubenslehre auf das Leben den Wenigsten verständlich, selbst wenn diese Unterscheidung unter den Gelehrten nach allen Regeln logischer und historischer Kunst festgestellt und auf die vorwürfige Frage angewendet werden könnte.

Dann aber wäre beim Lichte betrachtet die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen nichts anderes als die Consecration des monarchischen Absolutismus auf kirchlichem

Gebiete. Nun wäre es aber ein sonderbarer Widerspruch, auf kirchlichem Gebiete den Absolutismus, auf dem weltlichen dagegen die Freiheit zu proclamiren. In seiner logischen Fortentwicklung würde dieser Widerspruch sofort auf die theokratische Theorie Gregors VII zurückführen und damit einer neuen geistigen Evolution den Weg bahnen, welche die Kirche in vollendeten Zwiespalt mit der ganzen politischen Gestaltung der Gegenwart bringen und die Verhältnisse zwischen der Kirche und den Staaten auf den Fuß eines gegenseitigen Vernichtungskriegs setzen müßte. Allerdings hätte ein Dogma, das die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen proclamirte, vor der Hand keine unmittelbare Beziehung zu dem Gebiete des weltlichen Rechts, allein es könnte nach den Gesetzen des Denkens nicht anders geschehen, als daß es der Ausgangspunkt einer solchen, vorerst immerhin nur theoretisch wissenschaftlichen Gedankenfolge werden müßte, die dann allmählig auch ihre Einwirkung auf die factischen Beziehungen der Kirche zur weltlichen Gewalt zu äußern nicht ermangeln könnte. Es ist aber unseres Dafürhaltens und wie wir weiterhin specieller ausführen werden, gerade ein wesentliches Interesse der Kirche, sich der Neuzeit gegenüber von den theokratischen Theorien der großen Päpste des Mittelalters offen und förmlich loszusagen.

Endlich würde durch eine solche dogmatische Definition die ganze Organisation der katholischen Kirche an jener Elastizität verlieren, welche sie für alle Zeiten und für alle Verhältnisse wirksam macht. Es kann Zeiten und Verhältnisse geben, in welchen eine einheitlichere Action im Interesse der Kirche liegt, dann wird sich von selbst und unter freier Mitwirkung des Episcopats die Kirchengewalt mehr in der Hand des Papstes concentriren; es kann hinwieder aber auch Zeiten und Verhältnisse geben, wo der Episcopat in die erste Linie treten muß, der neben einem unfehlbaren Papste wenige Bedeutung mehr hätte. Die von den heutigen Curialisten gewünschte Erklärung wäre daher nichts anderes als die Verknöcherung eines lebendigen und lebenskräftigen Dogmas.

Es hat in der langen Reihe der Päpste, die sich auf dem

römischen Stuhle folgten, neben zahlreichen heiligen Männern und Lichtern der Kirche und der Wissenschaft auch unwürdige gegeben, deren Leben eine Satyre auf ihr hohes Hirtenamt gewesen ist. Es liegt durchaus nicht im Bereich des Unmöglichen, daß sich diese Erscheinung wiederholen könnte. Nun kann ein einzelner unwürdiger Papst auf die Institution des Papstthums oder des Primats selbst so wenig einen Schatten werfen, als ein unwürdiger Monarch auf das Königthum an sich oder eine unwürdige Regierung auf die Institution der Republik, so lange sie alle nur ein Organ der Institution sind, die sie repräsentiren. Wenn aber die ganze Kirche im Papste, die ganze Monarchie in einem Autokraten, die ganze Republik in unwürdigen Regenten aufgeht, so kann durch Einen Mann die Institution in weit bedenklicherm Maße gefährdet werden. Was im zehnten Jahrhundert locales Aergerniß blieb, würde heutzutage mit Blitzesschnelle die Welt durcheilen, und welchen Eindruck müßte es auf die Gemüther machen, wenn ein neuer Alexander VI oder ein Johann XXII als der alleinige und unmittelbare Depositar der christlichen Wahrheit proclamirt wäre. Die Hochachtung, welche die katholische Welt mit vollem Recht dem gegenwärtigen Papste Pius IX zollt, läßt bisweilen vergessen, daß sein Leben dem allgemeinen Gesetze der Natur unterworfen ist, und daß die Papstwahlen der Zukunft nicht weniger Eventualitäten verschiedener Art ausgesetzt sein können als diejenigen der Vergangenheit.

Will man auf dem Concilium in eine Definition der Primatialrechte eintreten, so dürfte eher eine Ausdehnung als eine noch weitere Beschränkung der ordentlichen Diocesangewalt der Bischöfe durch die Zeitverhältnisse indicirt sein.

Der abendländischen Kirche gegenüber ist zwar allerdings das Verhältniß des römischen Stuhls ein anderes als gegenüber denjenigen Kirchen, die außerhalb der Gränzen des ehemaligen weströmischen und spätern carolingischen Reichs lagen. Mit wenigen Ausnahmen sind alle Bisthümer des Abendlandes von Rom ausgegangen, daher sich mit Recht die römische Kirche die Mutter aller (abendländischen) Kirchen nennt. Außer den allgemeinen

Rechten des Primats über die ganze Kirche stehen ihr von daher auf historischem Standpunkt gegenüber diesen noch weitere — man kann sie Rechte des Patriarchats nennen — zu; die alte Einheit der lateinisch-germanischen Welt stellt sich noch auf diesem Gebiete dar. Aber auch hier muß der Begriff der Superiorität Roms dem Begriffe folgen, welchen die Civilisation der Zeit überhaupt mit dem Begriffe der obersten Gewalt verbindet. Ein Begriff der obersten Gewalt in der kirchlichen Ordnung, wie er auf staatlichem Gebiete zur Zeit Ludwigs XIV angenommen war, würde hier so wenig wie dort Verständniß und Anerkennung finden. Den orientalischen Kirchen gegenüber, welche von andern Apostelsitzen aus gegründet wurden und im Bereich des nachmaligen byzantinischen Reiches lagen, kann Rom diesen besondern Titel nicht anführen; der Primat des heiligen Stuhls, wie er auch im Orient fünfhundert Jahre lang anerkannt war, hat sich diesen Kirchen gegenüber niemals speciell ausgebildet wie im Abendland; er beschränkte sich auf ein Ehrenvorrecht und das Schiedsrichteramt in kirchlichen Streitigkeiten. Unter den apostolischen Kirchen im östlichen Reiche erhielt sich immerfort eine gewisse Gleichheit und die Versuche der Patriarchen von Constantinopel, nach dem Schisma in der Hauptstadt des östlichen Kaiserthums ein morgenländisches Papstthum zu gründen, scheiterten zu jeder Zeit. Eine Wiedervereinigung mit der orientalischen Kirche, welche in der Lehre von den christlichen Heilswahrheiten wesentlich mit der katholischen übereinstimmt, ist vorzüglich eine Frage der kirchlichen Verfassung. Und gerade in dieser Beziehung ist die Begriffsbestimmung des Primats von großer Bedeutung. Die Ausdehnung des Begriffs, wie sie theils durch das Verhältniß einer Mutterkirche, theils durch die allgemeine geschichtliche Entwicklung im Abendlande stattgefunden, kann gegenüber den Orientalen nicht festgehalten werden, es muß vielmehr der Primat der römischen Kirche, wenn er dort wieder zur Anerkennung kommen will, sich auf die allgemeinsten und selbstverständlichsten Ansprüche beschränken. Denn mehr als irgendwo würde eine noch mehr erweiterte Ausdehnung des Begriffs des Primats bei den orienta-

lischen Christen Anstoß geben. Der letzte Versuch zu einer Vereinigung mit der orientalischen Kirche wurde auf dem Concilium zu Florenz gemacht. Der Papst glaubte das große Werk zu Stande gebracht zu haben, als er die Unterschriften des Kaisers und des Patriarchen hatte, allein der orientalische Geist, der nur in den öffentlichen Verhältnissen den Despotismus kennt, den er haßt, in allem Privatleben aber die Freiheit, die er liebt, widerstrebte einer Unterwerfung unter die Hierarchie der lateinischen Kirche, wie sie nur in der Hoffnung ausgiebiger Türkenhülfe erfolgt war, und die Vereinigung ging spurlos vorüber. Heutzutage muß eine Vereinigung ganz und vollständig auf geistiger Grundlage gesucht werden: die katholische Kirche kann nicht mehr über die Kräfte des Abendlandes verfügen, um die orientalischen Christen der Unterdrückung durch den Halbmond zu entreißen; im Gegentheil, die Türkei ist das Schooßkind der europäischen Diplomatie geworden, die ottomannischen Anleihen und Eisenbahnaktien erfreuen sich bei der allmächtigen Finanzwelt bessern Credits als die päpstlichen, das christliche England nennt sich mit Beziehung auf seine indischen Unterthanen die erste muhamedanische Großmacht. Rom hat den Orientalen nichts zu bieten als die geistige Vereinigung in der Gemeinschaft der Gläubigen, an deren Spitze es steht. Dieses Anerbieten ist nicht allein von religiösem, sondern auch von politischem Standpunkt aus nicht zu verachten; aber damit es seine Wirksamkeit erhalte, sind zwei Dinge erforderlich: erstens die förmliche Zurückweisung aller Versuche, den Begriff des Primats zu erweitern, und zweitens die Veränderung der Politik des römischen Stuhls gegenüber der orientalischen Kirche und der orientalischen Frage überhaupt. Wir haben bisher über den ersten dieser Punkte gesprochen und fügen nun noch einige Worte über den zweiten bei.

Die orientalische Frage hat eine zweifache Bedeutung, eine politische, die sich als Frage des Territorialbesitzes und der Machtverhältnisse unter den europäischen Staaten darstellt, und eine ideale, welche die Ausbreitung der christlichen Civilisation über weite ihr entrissene Gebiete betrifft.

In der neuern Zeit war für alle Transactionen der europäischen Mächte, welche die orientalische Frage betrafen, der erstere Gesichtspunkt der maßgebende, und alle Declamationen, wodurch der zweite bisweilen hervortrat, waren leeres, heuchlerisches und darum auch erfolgloses Wortgeklingel. Die Furcht vor einer Machtvergrößerung Rußlands dominirte die ganze Haltung nicht nur Englands, sondern auch Frankreichs und ganz besonders Oesterreichs, und führte seit dem griechischen Befreiungskrieg constant zu der scandalösen Thatsache, daß die christlichen Mächte des Abendlandes allen Emancipationsbestrebungen der orientalischen Christen gegenüber als Beschützer und Verbündete der türkischen Barbarei erschienen. Seit dem Krimkrieg hat zudem sich dem europäischen Capital dort ein reiches Gebiet finanzieller Ausbeutung eröffnet, was noch um so mehr in den maßgebenden politisch-commerciellen Kreisen des Abendlandes heiße Stoßgebete für die unveränderte Aufrechthaltung der Türkenherrschaft im Orient hervorruft.

Nun war in dieser ganzen Frage die Haltung der katholischen Hierarchie durch den Antagonismus zwischen der griechischen und lateinischen Kirche bedingt. Namentlich hat der Cäsaropapismus in Rußland und dessen feindseliges Verhalten gegen die katholische Kirche dazu beigetragen, die katholische Hierarchie gegen die Befreiung der orientalischen Christen vom Türkenjoch gleichgültig zu machen, in der vielleicht nicht unbegründeten Meinung, daß vor der Hand wenigstens im ganzen Orient die griechische Kirche herrschend werden und daß unter Rußlands vorwiegendem Einfluß die Gemeinden des lateinischen Bekenntnisses daselbst weniger Duldung und Freiheit genießen würden als unter der Türkenherrschaft.

Dieser Standpunkt nun muß von der katholischen Kirche verlassen werden. Das politische Gleichgewicht der Mächte und alle Rücksichten, die sich daran hängen, dürfen für die kirchliche Politik außer Betracht fallen und allein der ideale Gesichtspunkt der Frage soll für sie maßgebend sein. Die orientalischen Christen, gleichviel welchen Bekenntnisses, sollen ihr als Brüder erscheinen

gegenüber den Türken, die außerhalb der christlichen Gemeinschaft stehen. Die Befreiung des Orients und dessen Wiedergewinnung für die christliche Cultur muß der Wahrspruch der kirchlichen Politik, ihr offen erklärtes Programm sein, selbst unter der Voraussetzung, das sie zum Vortheil einer von Rom getrennten christlichen Gemeinschaft stattfinden sollte. So würde in der größten politischen Frage der Gegenwart das Princip der Brüderlichkeit unter allen Christgläubigen und das Interesse der christlichen Civilisation auf der Fahne der kirchlichen Politik stehen, der ideale Gesichtspunkt im Gegensatz zu dem materiellen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Haltung für die Kirche selbst, namentlich für die Aussicht einer Wiedervereinigung der Getrennten von den größten und nachhaltigsten Folgen sein müßte. Die Blicke der Unterdrückten, von der Diplomatie Verlassenen und Betrogenen würden sich auf die geistige Macht der katholischen Kirche richten und in ihr die Hoffnung auf Verwirklichung jahrhundertelangen Strebens finden. Selbst auf die Haltung Rußlands gegenüber den katholischen Völkern dieses Reiches würde ein solches Beispiel der Toleranz einen mächtigern Einfluß üben als alle Allocutionen und Consistorien. Denn die Ideen, die die Völker ergreifen, sind am Ende stärker als alle politischen Berechnungen. In der Hochhaltung der Ideen aber liegt die Kraft der Kirche.

Zur Manifestation einer solchen neuen Richtung der kirchlichen Politik wäre gerade das allgemeine Concilium ein geeigneter Anlaß. Wie gewaltiger Anstoß zu den Kreuzzügen des Mittelalters ist nicht von solchen Versammlungen ausgegangen, wie gewaltig würde nicht ein neuer Aufruf zu einem ideellen Kreuzzug, wie ihn die Gegenwart fordert, auf die Gemüther wirken! Rom hat seine eigenen, durch nationale, politische und doctrinäre Rücksichten beengten Standpunkte in der practischen Politik; das allgemeine Concil, welches die öffentliche Meinung der ganzen Kirche repräsentirt, steht auf einem höhern, freiern, idealern Standpunkt als die ordentliche Kirchenregierung, es kann dieser durch seine Initiative Freiheit und Kraft der Bewegung

gegenüber kleinlichen Rücksichten und local beschränkten Auffassungen verleihen.

IV.

Mit der Frage des Primats und seiner Attribute steht diejenige des Kirchenstaats, des Dominium temporale, in nahem Zusammenhang und die letztere führt dann wieder auf das Verhältniß der Kirche zum Staat überhaupt.

Diese Fragen sind nicht dogmatischer Natur, aber für den äußern Bestand und für die Wirksamkeit der Kirche als Heilsanstalt von der größten Bedeutung. Ihre grundsätzliche Entscheidung ist mehr selbst als eine unmittelbare factische Lösung eine der wichtigsten Aufgaben der Zeit. Die letztere kann nicht von der Kirche allein ausgehen, denn sie reicht in das materielle Machtgebiet hinein, wo eine Verständigung mit den Staaten zur Nothwendigkeit wird; aber die Kirche kann die Ziele aussprechen, nach denen sie in dieser Beziehung strebt, die Grundsätze proclamiren, deren Verwirklichung sie als ihre Aufgabe erkennt. Das Concilium wird ohne Zweifel auch diese Fragen, an die sich capitale Interessen der katholischen Welt hängen, in den Kreis seiner Berathungen ziehen.

Um so mehr darf man sich wundern, daß für diese Fragen gemischter Natur von einer Consultation katholischer Layen nichts verlautet. Rechtsgelehrte von europäischem Ruf, wie Walter und Roßhirt in Deutschland, welche mit glänzendem Erfolg das canonische Recht in den Kreis der neuern Wissenschaft wieder eingeführt, Staatsmänner und Gelehrte, wie Montalambert, die in den bewegtesten Zeiten mit unvergänglichem Ruhme die Interessen der Kirche vertreten haben, dürften in derartigen Fragen ein Urtheil haben, das selbst officiell einzuvernehmen für die Väter des Conciliums keineswegs überflüssig wäre. Das Leben hat eben zwei Seiten, von denen die kirchlichen Würdenträger schon vermöge ihrer Stellung und Amtspflicht vorzugsweise nur die eine

im Auge haben. Nun fallen aber die staats- und völkerrechtlichen Verhältnisse der Kirche als äußerer Gemeinschaft zu nicht geringem Theile in ein Gebiet, in welchem ein anderer als der kirchliche Ideenkreis maßgebend ist. Layen nun, welche mitten in diesen einander gegenüberstehenden Kreisen leben, ihre Berührungspunkte und die Gränzen ihrer äußern Berechtigung geistig und praktisch erfaßt und bei ausgesprochener Anhänglichkeit an die Kirche sich in der wissenschaftlichen und politischen Welt eine allgemeine Anerkennung errungen haben, sind gewissermaßen als die natürlichen Vertreter der christlichen Gemeinde im weitern Sinne des Wortes zu betrachten, und ihre Stimme hat nach unserm Dafürhalten um so mehr Anspruch, in den äußern Angelegenheiten der Kirche gehört zu werden, als bei dem veränderten Standpunkt der Gegenwart eine officielle Theilnahme der Staatsregierungen an den Concilien-Verhandlungen nicht mehr stattfindet und in allen äußern Anliegen der Kirche an die individuelle Mitwirkung der Layenwelt appellirt werden muß.

Das Dominium temporale des Papstes, der Kirchenstaat, ist nicht göttlicher Einsetzung, sondern ein historisches Gebilde wie jeder andere Staat. Seine Geschichte ist keineswegs makelloser als diejenige jedes andern Staates. Man hat vielfach Werth darauf gelegt, daß er auf Schenkungen, nicht auf Eroberung beruhe, allein die Schenkung eroberter Territorien hat im Grunde vor dem gewöhnlichen Erwerbstitel keinen Vorzug. Es gab christliche Jahrhunderte, wo der Kirchenstaat nicht existirte, Jahrhunderte, während welcher die weltliche Gewalt des Papstes in demselben Null, und wiederum Jahrhunderte, während welcher sie factisch in einer Weise beschränkt war, daß sie dem Begriff der Souveränetät nach heutiger Auffassung keineswegs ähnlich sah. Erst seit dem sechszehnten Jahrhundert hat sich der Kirchenstaat nach modernen Begriffen befestigt und erst seit der Rückkehr dieser Territorien in den Besitz der römischen Kirche nach dem Sturze des ersten Kaiserreichs hat sich dessen Organisation im Sinne der neueren Zeit vollendet. Manigfaltige Trübung ist durch die Geschichte dieses Staates im Laufe der Zeit in der Kirche entstanden

und niemals wurde derselbe außerhalb Roms als ein intregierender Theil des kirchlichen Organismus anerkannt; noch die neueren Lehrbücher des Kirchenrechts schließen ihn davon aus.

Allerdings muß man dagegen dieses Dominium temporale insofern als eine providentielle Institution anerkennen, als es zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Richtungen hin dazu gedient hat, die Unabhängigkeit des Papstes von der Staatsgewalt zu bewahren und zu sichern. Und dieses ist auch heute noch der innere Grund, auf welchem der Bestand des Kirchenstaats ruht. Die Unabhängigkeit des Oberhaupts der Kirche ist eine fundamentale und unerläßliche Bedingung der Organisation des Katholizismus, welche durch die wunderbarsten Fügungen in der Geschichte hergestellt und durch allen Wechsel der Zeiten und der Verhältnisse hindurch erhalten blieb.

Nun ist aber doch sehr zweifelhaft, ob in der gegenwärtigen Weltlage selbst der volle Besitz des Kirchenstaates in seinen alten Gränzen von Radicofani bis Ceperano und von Ferrara bis Terracina nebst Avignon und Benevent eine wahre politische Unabhängigkeit des Papstes sichern würde. Wir glauben, es dürfe dieses unbedenklich verneint werden. Denn auch dieser Staat würde, selbst bei ganz guter innerer Organisation doch nicht im Stande sein, ohne anderweitige Beihilfe dem Angriff einer europäischen Großmacht zu widerstehen, und hierin liegt doch eigentlich das wesentliche Kriterium der Unabhängigkeit.

Die relative Bedeutung des Kirchenstaates unter den frühern Weltverhältnissen bestund darin, daß er, indem er die Halbinsel von einem Meere zum andern transversal durchschnitt, die Vereinigung von Nord- und Süditalien zu einer einheitlichen Macht verunmöglichte und dadurch den päpstlichen Stuhl vor der unmittelbaren Nachbarschaft einer Großmacht sicherte. Allein auch unter diesen Verhältnissen beruhte seine Sicherheit doch nicht sowohl auf dem Territorialbesitz als auf dem Gegensatz der Politik, der zwischen den Herrschern der nördlichen und südlichen Staaten Italiens bestund, auf dem Gleichgewicht der Kräfte in Italien. Und jedesmal wenn dieses Gleichgewicht erheblich ge-

ſtört war, bedurften die Päpſte zur Erhaltung ihrer weltlichen Herrſchaft der Hilfe einer außeritalieniſchen Großmacht, die dann auch jedesmal daſelbſt einen der Natur der Sache entſprechenden Einfluß gewann, die Franken unter den Carolingern wie die Spanier im Mittelalter und die Franzoſen in unſern Tagen. Von einem Gleichgewicht entgegengeſetzter Kräfte in Italien kann nun aber überhaupt keine Rede mehr ſein, nachdem dieſes Land von den Alpen bis nach Sicilien hin Einen Staat bildet, der die adriatiſche Küſte ohne Unterbrechung beſitzt. Aber wenn auch Italien wieder in ein nördliches und ſüdliches Reich zerfiele, die Romagna und die Marken dem Kirchenſtaat zurückgegeben würden, ſo wäre nichtsdeſto minder bei der Concentrirung der europäiſchen Staaten in größere Mächte, und dem Streben der Nationalitäten, ſich in politiſche Einheiten zuſammenzuſchließen, bei der Veränderung aller Nachbarverhältniſſe durch die neuen Communicationsmittel zu Land und zur See, die Garantie der Selbſtändigkeit des Kirchenſtaates, die früher in den natürlichen Verhältniſſen lag, nicht mehr vorhanden; er würde ſeinen innern Zweck, die Unabhängigkeit des heiligen Stuhls vor jeder weltlichen Gewalt zu ſichern, nur unvollkommen erfüllen. Um auf der gleichen Grundlage dieſe Garantie zu finden, müßte der Kirchenſtaat ſich zu einer Großmacht erſten Ranges erweitern, er müßte Italien von den Alpen bis nach Sicilien abſorbiren. Nichts anderes waren im Grunde die Ideen Gregors VII und Julius II. Beide wollten die weltliche Herrſchaft des Papſtes ſo ſtellen, daß ſie in ſich ſelbſt die Garantie der Selbſtändigkeit fände. Dem Weltreich der römiſch-deutſchen Kaiſer gegenüber war dieſes Ziel auch die Weltherrſchaft; in dem Gleichgewichtsſyſtem, das ſich im ſechszehnten Jahrhundert zu bilden begann, war es die Präponderanz in einem von jedem fremden Einfluß befreiten conföderirten Italien. Wie ſehr beſcheiden erſcheint dagegen die Auffaſſung der Gegenwart! Man fordert die geraubten Provinzen zurück als ein Eigenthum, ein Patrimonium der Kirche, man deducirt das Recht, das ſie daran habe, man erfüllt die Welt mit Klagen über den Verluſt, den das Dominium temporale

erlitten habe; es ist ein ganz patrimonialer, fast civilrechtlicher Standpunkt, auf den sich in dieser Beziehung die Regierung Pius des Neunten gestellt hat.

Einmal im Verlauf dieser Regierung war der Moment gegeben, wo die Idee Julius des Zweiten im Geiste der neuen Zeit hätte verwirklicht werden können: der Friede von Zürich bot dazu den Anlaß. Die Gestaltung Italiens zu einer Conföderation mit dem Papste an der Spitze hätte die wirksamste Sicherung der Unabhängigkeit des heiligen Stuhls zur Folge gehabt, die in unserm Jahrhundert erreichbar ist. Oesterreich gebot noch in Venetien, die Bourbonen waren noch in Neapel, Piemont war mit der Lombardei und den Herzogthümern vergrößert, der Kirchenstaat unangetastet. Die Elemente eines von der europäischen Politik getragenen innern Gleichgewichtsystems in Italien waren vorhanden, die föderale Organisation verwirklichte den Gedanken der nationalen Einheit: es war der wiederauferstandene Gedanke Cola di Rienzos. Hätte in diesem Augenblick der Papst auf die directe Regierung des Kirchenstaates verzichtet, seinen Provinzen die Selbstregierung gegeben unter der Garantie der europäischen Mächte, daß sie mit keinem andern italienischen Staate vereinigt werden dürften, so hätte er Cavour und Mazzini überwunden und dem Papstthum eine materielle Unterlage verschafft, wie es sie seit Jahrhunderten nicht mehr besaß. Aber der Moment ging in schnellem Fluge und unwiederbringlich vorüber.

Nun ist es wahr, das sind nicht Fragen der Religion, sondern der Politik; sie berühren nicht die Kirche, sondern den Papst speciell als Fürsten des Kirchenstaats; sie sind Gegenstand seiner alleinigen Entscheidung. Durch die seitherigen Ereignisse ist nun aber die Frage des Dominium temporale allerdings in ein Stadium gekommen, wo sie das wesentliche Interesse der gesammten Kirche berührt. Mit dem Tage, wo die französische Fahne Rom und den kleinen Ueberrest des Kirchenstaates nicht mehr deckt, ist die Hauptstadt der katholischen Welt dem unificirten Italien verfallen, und wenn Pius IX die Augen schließt, umstehen die Sol-

daten Victor Emanuels das Conclave, das seinen Nachfolger auf dem heiligen Stuhle bezeichnet.

Unter diesen Umständen hat die versammelte Kirche das Recht und die Pflicht, Garantien für dasjenige zu fordern, was der Kirchenstaat bisher gewährte: die volle Unabhängigkeit des Oberhaupts der katholischen Kirche von der weltlichen Hoheit irgend eines Staates, die ausreichende materielle Sicherheit seiner universellen Stellung. Das Concilium, indem es die Erklärung abgibt, daß der Kirchenstaat, sein Territorialbestand, seine Verfassung und Verwaltung die allgemeine Kirche nicht berühren, sondern den Papst allein als Bischof und Fürsten von Rom, kann und soll nach unserem Dafürhalten im Namen der zweihundert Millionen Katholiken, die über die ganze Erde zerstreut sind, von allen Staaten Europas die Garantie verlangen, daß der römische Stuhl auf freiem Boden stehen, daß die Stadt Rom keinem andern Herrn gehören soll als dem Papste. Die Kirche muß nicht eine weltliche Herrschaft, sondern die volle Freiheit wie für sich so auch für ihr Oberhaupt als die wesentliche Bedingung ihrer Existenz postuliren. Das ist die Intercession, welche nach unserer Auffassung das Concil in Sachen des Dominium temporale eintreten lassen soll. Es kann und darf den Entschließungen des Papstes in Betreff des Kirchenstaats nicht vorgreifen, denn es gehört ihm dieses Territorium als einem Fürsten und als Bischof von Rom, und eben deßhalb muß es ausgesondert werden von den Angelegenheiten der Kirche. Die Freiheit des Oberhauptes der Kirche dagegen und ihre Garantie ist Sache der allgemeinen Kirche und sie muß diesen Grundsatz mit Entschiedenheit vor aller Welt aussprechen. Ihn durchzuführen im äußern Leben hat sie als bloß geistige Macht die Mittel nicht, sie muß sich daher auch hüten, diese Mittel in specieller Weise zu bezeichnen. Die Lösung der Aufgabe ist schwierig, aber die göttliche Führung in der Geschichte, die den Primat bereits nahe an die Schwelle des dritten Jahrtausends geführt hat, wird sie finden. Wir können nicht anders als unsern Zweifel aussprechen, ob die Stellung eines Duodezfürsten in den gegenwärtigen Welt=

verhältnissen der hohen Würde des geistigen Oberhaupts von 200 Millionen Menschen entspreche, ob sie den Zweck, der damit angestrebt wird, erfülle. Im Gegentheil scheint sie uns eine Auffassung zu befördern, welche viele Andersgläubige verhindert, sich mit dem Papstthum zu versöhnen und überhaupt eine zeitgemäße Regulirung der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche schwieriger zu machen.

Es kommt uns nämlich vor, als sei es zu letzterm Zwecke unbedingt nothwendig, daß die Kirche auf die Theorie der mittelalterlichen Päpste, welche alles Fürstenthum ihrer Herrschaft unterwarf, alle Reiche als Lehen des heiligen Petrus erklärte, durch einen feierlichen Act verzichte, daß sie förmlich erkläre, nur mit dem Gewissen der Individuen, seien sie Fürsten oder Bettler, nicht aber mit ihrer politischen Stellung zu thun zu haben. Wir hören die Einwendung, eine solche Erklärung wäre doch etwas kindisch, denn nirgends als im Kirchenstaat, welcher aus besonderm Titel dem Papst angehöre, erhebe ja die Kirche einen Anspruch auf weltliche Herrschaft; mit den Zeiten haben sich auch die Anschauungen geändert, die katholische Kirche vertrage sich mit allen Regierungsformen und begehre überall nur freie Existenz. Nun ist dieses factisch allerdings so und wir halten unsererseits diejenigen für Gespensterseher, welche heute noch von staatsgefährlichen Absichten und Plänen der Hierarchie sprechen. Aber auf der andern Seite darf denn doch auch nicht übersehen werden, daß die Theorie noch aufrecht steht und daß es Styl der Curie ist, nichts zurückzunehmen, was einmal vom heiligen Stuhle ausgegangen, was in einem Decretalenbuch oder irgend einer canonischen Rechtsquelle Aufnahme gefunden hat. Man dispensirt von Regeln, die de facto längst nicht mehr existiren und durch die Veränderung aller Verhältnisse längst zum todten Buchstaben geworden sind. Man läßt die Theorie mit dem Leben in vollständigen Widerspruch gerathen, so daß jede Concession an neue Zeitverhältnisse den Anschein widerwilligen Nachgebens vor unberechtigter Gewalt erhält. Es ist nicht zu sagen, wie vielen irrthümlichen Auffassungen durch diese Stabilität der Theorie Vorschub

geleistet wird. Was kann man in der That denjenigen antworten, welche behaupten, die Theorien der mittelalterlichen Päpste seien niemals aufgegeben, die Anerkennung des modernen Staatsrechts und Völkerrechts sei nur ein Nothbehelf, neben welchem die Reservation der alten Ansprüche fortdaure? Und wie sehr gewinnen diese Unterstellungen an Ueberzeugungskraft für die große Masse besonders derjenigen, die außer der katholischen Kirche stehen, wenn dabei hingewiesen wird auf die Protestationen gegen die Acte des westphälischen Friedens und des Wiener-Congresses, völkerrechtlicher Stipulationen, welche, wenn sie auch positive temporelle Rechte der Kirche, wie so manche andere gerechte Ansprüche verletzten, doch die Grundlage aller neuern öffentlichen Rechtszustände geworden sind. Wie sehr endlich wird in den Augen Unkundiger das Argument gewichtig, daß die ungemeine Wichtigkeit, welche in unsern Tagen der Behauptung des weltlichen Besitzes der römischen Kirche beigemessen wird, auf den unveränderten Sinn für die Geltendmachung auch der weitergehenden Ansprüche jener alten Päpste, die ebenso ihre positiven und formellen Titel für sich haben, schließen lasse! Allen diesen Argumenten, welche als Rechtfertigung staatlicher Unterdrückungen gegenüber der katholischen Kirche gelten sollen, kann von den Vertheidigern der letztern nur mit complicirten Erörterungen begegnet werden, die des allgemeinen und durchschlagenden Verständnisses entbehren, so lange nicht eine feierliche autoritative Erklärung hinzukommt, welche für die ganze Kirche bindende Rechtskraft hat.

Und eine solche Erklärung kann die allgemeine Kirchenversammlung abgeben, indem sie erstlich die Frage des Kirchenstaats in ihrer positiven Form als eine specielle Angelegenheit des römischen Bisthums von den Angelegenheiten der allgemeinen Kirche ausscheidet und zweitens unumwunden auf alle Ansprüche weltlicher Oberhoheit verzichtet, die noch aus den mittelalterlichen Anschauungen sich in der Theorie erhalten haben mögen.

Und in der That kommt uns vor, als würde dadurch der Wirksamkeit der katholischen Kirche in den heutigen Weltverhält-

nissen ein wesentlicher Dienst geleistet. Denn so hoch man auch das Verdienst eines Gregor VII, Innocenz II, Bonifacius VIII für die Freiheit und Civilisation der Welt gegenüber dem Aufstreben cäsaropapistischen Despotismus anschlagen mag, so ist doch jedem denkenden Geiste klar, daß die segensreiche Wirkung ihres Werkes mehr in dem Kampfe liegt, den sie führten, als in der Theorie, die sie aufstellten, und daß eine siegreiche Realisirung dieser Theorie für die Kirche selbst schwerlich von ersprießlichen Folgen gewesen wäre. Alle Theokratie führt zur Verweltlichung einer Religion und die natürliche Folge durchgreifenden und dauernden Sieges der weltlichen Bestrebungen des Papstthums wäre nach unserm Dafürhalten einerseits die Verweltlichung der Kirche, anderseits das Hinausgehen über die innere Wahrheit gewesen, welche die Theorie in sich hatte. Denn auch hier gibt es keinen absoluten Ausdruck der Wahrheit; was unter den Verhältnissen des zwölften Jahrhunderts zur christlichen Freiheit führen sollte und in dieser Beziehung Wahrheit und Berechtigung für sich hatte, könnte ebensogut unter den Verhältnissen des neunzehnten Jahrhunderts zu entgegengesetzten Ergebnissen führen, und in den Formeln einer frühern Zeit ausgedrückt, müßte es jene Qualification unfehlbar verlieren. Es ist daher keine Derogation gegenüber der ewigen Wahrheit, die in der Kirche ihren Ausdruck findet, wenn von den Formen abgegangen wird, in denen sich weitzurückliegende Jahrhunderte bewegten; es ist keine Impietät gegen große Männer der Vorzeit, wenn man die Erklärung abgibt, daß dasjenige, was sie in guten Treuen für ihre Zeit als das Wahre und Beste erfunden, für andere Zeiten und andere Verhältnisse, die nach der göttlichen Weltordnung ebensogut ihre Berechtigung haben, nicht mehr passe, nicht mehr das Wahre und Beste sei. Und warum sollte die Kirche, die ihren Gläubigen täglich Vervollkommnung predigt, nicht an sich selbst das Beispiel der Vervollkommnung in denjenigen Institutionen und Doctrinen geben, welche nicht auf Mysterien der Offenbarung beruhen, sondern inmitten des großen Kreislaufs menschlicher Dinge stehen! Reform war jeweilen in tiefgreifenden Krisen, die über die Welt herein-

brachen, der Ruf nicht nur revolutionärer Geister, sondern auch wohlmeinender Freunde der Kirche, ein berechtigter Ruf, wenn er die Reform aus der Kirche heraus, nicht in die Kirche hinein, durch ihre eigene Autorität, nicht durch gegensätzliche Elemente postulirt. Der wahre Katholik muß wünschen, daß seine Kirche an der Spitze der geistigen Bewegung jedes Zeitalters stehe, daß sie nicht den Geist der Zeit bekämpfe, sondern ihn mit ihrem Geist durchdringe und befruchte. Denn alle Religion ist doch am Ende Durchdringung des Menschengeistes mit dem Geistes Gottes, und diese in jeder Zeit und unter allen Verhältnissen zu vermitteln, ist die Aufgabe der Kirche. Auch in dem modernen Staate, einem Verhältniß, das außer ihr liegt, auf einer ihr fremden Evolution des menschlichen Geistes beruht, hat die Kirche diese Aufgabe zu lösen.

V.

Die Kirche steht zum Staate der Gegenwart fast überall wieder in dem Verhältniß, in welchem die Kirche der ersten Jahrhunderte zum römischen Staate stund. Denn in der That ist der moderne Staat in seinem Wesen nichts anderes als die Souveränetät der Cäsaren, eine absolute, sich selbst genügende Organisation. Es macht da keinen innern Unterschied, daß die moderne Welt gegen die absolute Gewalt eines Einzigen protestirt, daß sie sich liberal oder gar revolutionär nennt; sie verändert nur das Subject der Gewalt; der Begriff der Gewalt selbst ist wesentlich derselbe wie im römischen Kaiserthum. Und da kommt im Grunde wenig darauf an, ob diese absolute Gewalt in der Hand eines Einzigen oder einer Mehrheit kleinerer oder größerer Kreise eines Volkes liege, immerhin ist sie in sich absolut, das heißt jede andere Selbständigkeit in ihrem Bereiche ausschließend. Die moderne Gesellschaft ist so sehr von diesem in dem Rechte des altrömischen Kaiserthums am schärfsten ausgeprägten und aus demselben herübergekommenen Begriff des Staates und der Staats-

gewalt durchdrungen, daß in der Republik wie in der Monarchie es schwer hält, dem Durchschnitt der Gebildeten nur begreiflich zu machen, daß es jemals einen andern als diesen absolutistischen Begriff der öffentlichen Gewalt gegeben habe, oder daß ein anderer mit der menschlichen Vernunft und mit den Interessen der menschlichen Gesellschaft vereinbar sei. Es läßt sich hieraus begreifen, daß allenthalben im Namen dieses antik-modernen Staatsbegriffs die in einem unabhängigen Oberhaupt ausgipfelnde, über die Gränzen aller Staaten hinwegschreitende Organisation der katholischen Kirche als ein Widerspruch gegen das Staatsprincip bezeichnet und daß alle Kirchengewalt, insoweit sie die äußern, mit dem gesellschaftlichen Leben in Verbindung stehenden Beziehungen berührt, dem Staate vindizirt wird, sei es daß er, wie in den protestantischen Ländern, sie unmittelbar in Anspruch nimmt, sei es daß er, wie in den katholischen, gewisse Rechte der Aufsicht, Mitwirkung oder Bestätigung bei der Wahl der Bischöfe, der Verwaltung der Kirchengüter 2c. in seinen Bereich zieht. In den neuern Zeiten hat man diese Verhältnisse an den meisten Orten durch Concordate zwischen Rom und der betreffenden Landeshoheit regulirt, allein es liegt am Tage, daß der absolute Staatsbegriff auch diese implicite Anerkennung einer Selbständigkeit der Kirche zu durchbrechen droht und daß diese Concordate nur da Schutz gewähren, wo sie von der katholischen oder toleranten Gesinnung der Repräsentanten des Staates getragen werden.

Dieser Lage der Dinge gegenüber scheint uns, es müsse auch die Kirche sich wieder ihrer Haltung zur bürgerlichen Gewalt in den ersten Jahrhunderten annähern. Die Religion, die sie verkündet, beruht auf dem freien Willen des Menschen; ohne die Freiheit des individuellen Willens gibt es keine Tugend, keine Mitwirkung mit der göttlichen Gnade. Freiheit ist also eines der Grundprincipien der Lehre, sie muß auch ein Grundprincip sein, welches die Stellung der Kirche in der menschlichen Gesellschaft bestimmt; die Kirche muß das Princip der Freiheit vertreten gegenüber dem Absolutismus des Staatsbegriffs, der Freiheit nicht nur für sich, sondern auch für Alle, die nicht zu ihr

gehören, nicht nur für die Wahrheit, sondern auch für das, was sie als Unwahrheit und Irrthum zu erklären verpflichtet ist. Denn nur durch die Freiheit ist auch eine Umkehr von der Unwahrheit zur Wahrheit möglich. Die Freiheit des Willens ist der Staatsgewalt unerreichbar, ihre Macht kann nur die Freiheit der Handlung beschränken. Die Consequenzen der modernen Staatsauffassung führen zwar über diese negative Gränze hinaus, sie ergreifen nicht nur die äußere Handlung, sondern wollen selbst die Gesinnung reglementiren, aber die Natur des menschlichen Geistes selbst setzt ihren Wirkungen hier eine unüberschreitbare Schranke. Indem nun die Kirche Freiheit auf geistigem Gebiete fordert, fällt ihre Forderung zusammen mit den allgemeinen Gesetzen der Cultur und vereinigt in dieser allgemeinen Tendenz mit ihr alle diejenigen, welche, selbst außer ihr stehend, für die individuelle Freiheit gegenüber der Ueberwucherung staatlicher Geistesreglementirung aufstehen. Aber diese Wirkung tritt nur unter der Voraussetzung ein, daß die Freiheit, welche die Kirche für sich in Anspruch nimmt, auch jeder andern geistigen Richtung zukomme.

Wir haben schon oben bemerkt, die absolute Staatsidee schließe eine Art Paganismus in sich, die Selbstvergötterung nicht unter Symbolen von Stein und Erz, sondern unter dem Symbol eines Begriffs. Die Forderung geistiger Freiheit kann dieser moderne Paganismus nur auf dem Wege der Verfolgung durch äußere Gewalt bekämpfen und gerade die Verfolgung, die der alte Paganismus über die Kirche verhängte, hat sie im römischen Staate und gegenüber dem römischen Staate zum siegreichen Durchbruch geführt.

Allerdings genügt die Freiheit des individuellen Gedankens nicht, um eine Gemeinschaft zu gründen und zu erhalten; für eine religiöse Gemeinschaft bedarf es auch der Freiheit der Lehre und der Freiheit des Cultus. Aber auch für diese ist das Interesse ein allgemeines und auch dem Rufe nach diesen kann keine Staatsgewalt widerstehen, wenn die Forderung eine allgemeine, für alle Confessionen, für alle Ueberzeugungen, für jede individuelle Wahl gemeinsame ist. Und die Freiheit der Lehre und des Cultus in-

volvirt wiederum die eigene, weder vom Staate noch von Andern zu beschränkende Organisation und Hierarchie. Indem die Kirche alles dieses vom Staate fordert, es in allgemeinem Sinne und für Alle fordert, verwirklicht sie gleichzeitig auf das vollständigste die Idee der Toleranz, die im Grunde mit der Freiheit eins ist. Die politische Idee der Kirche ist die organisirte Freiheit im Gegensatze zu dem organisirten Zwang, welcher in der Natur des Staates liegt und auch seinerseits ein nothwendiges Element der civilisirten Gesellschaft ist.

Insoweit nun ist der Gegensatz ein innerer, von da an aber berührt er sich in den äußern materiellen Verhältnissen, und damit wird die Aufgabe der Lösung schwieriger.

Die Bedingung fortdauernder äußerer Existenz einer Gemeinschaft ist nicht allein die geistige Uebereinstimmung, sondern auch eine gemeinsame materielle Unterlage. Wie für den Einzelnen die Freiheit des Gedankens noch nicht die Freiheit des Handelns, selbst innert den rechtlichen und conventionellen Gränzen involvirt, so ist für eine geistige, auch religiöse Gemeinschaft die Freiheit der Lehre und des Cultus noch nicht die Garantie einer selbständigen Existenz, sondern es muß auch ein materieller Besitz hinzukommen, der die äußere Existenz sichert. Hier muß nun aber anerkannt werden, daß wie für den Einzelnen, so auch für die Gemeinschaft die Garantie der Sicherheit eines materiellen Besitzes lediglich vom Staate abhängt.

Es ist schon richtig, daß der Begriff des Eigenthums ursprünglicher ist als der des Staates, und daß, wenigstens nach gesunden Rechtsansichten, das Eigenthum als ein principiell unantastbares Urrecht betrachtet wird, allein Thatsache ist dennoch, daß in der Gesellschaft alles Eigenthum nur durch den Staat die materielle Garantie seiner Sicherheit erhält. Wir bestreiten daher durchaus nicht etwa die Heiligkeit und begriffliche Unantastbarkeit des Eigenthums einer kirchlichen und religiösen Genossenschaft, aber wir sagen, die Sicherheit dieses Eigenthums hängt vom Staate ab und es steht dem Staate frei, den Schutz, den er diesem wie allem andern Eigenthum angedeihen läßt, an Bedingungen zu knüpfen,

wie z. B. die Erwerbung nach Vorschrift der Gesetze des Staates, die Entrichtung der Steuern von demselben u. s. w.

In einem ihr, wenn nicht gerade feindseligen doch immerhin fremden Staate — und das ist der moderne Staat überhaupt nach seinem Begriff — kann die Kirche hier nichts anderes thun, als das gemeine Recht für sich in Anspruch nehmen, zu besitzen wie alle andern Corporationen, und wo ihr die Rechte einer Corporation nicht eingeräumt werden, muß sie ihren Besitz eben wie in Nordamerika durch die Garantien des individuellen Eigenthums schützen. Der That nach hat die Kirche allenthalben in neuerer Zeit sich dieser Auffassung gefügt, aber auch hier besteht zwischen dem canonischen Recht und dem Leben, zwischen der Theorie und der Praxis ein Widerspruch, der viele Geister verwirrt, fortdauerndes Mißtrauen unterhält und deßhalb auch eine theoretische Lösung erfordert. Noch steht die Immunität der Kirchengüter, wie sie der christliche Staat des Mittelalters kannte, in der kirchlichen Theorie aufrecht und dient allen Angriffen auf kirchliches Eigenthum zur Folie. Es hilft nichts, daß die Kirche sich allenthalben den dießfälligen Forderungen der Zeit anbequemt; so lange das Princip aufrecht erhalten wird, bietet es ihren Gegnern stetsfort eine wirksame Waffe. Es scheint uns daher, die Kirche würde sehr in ihrem Interesse handeln, wenn sie durch eine förmliche Declaration den Anspruch auf die Immunität der Kirchengüter aufgäbe und dieselben allenthalben unter die Herrschaft des gemeinen Rechtes stellte. Indem sie in diesem Punkte ihre Doctrin umgestaltet, benimmt sie dem Staate auch allen Grund und Vorwand zu einer ausnahmsweisen Bevormundung und zu einer dem gemeinen Rechte widersprechenden Behandlung der materiellen Bedingungen ihrer Existenz als äußerer Gemeinschaft; sie tritt mit voller Gleichberechtigung in den Staat der Gegenwart hinein.

Freiheit der Lehre, Freiheit der Organisation, Freiheit des Cultus als Recht Aller, Gleichheit in Beziehung auf die materiellen Existenzbedingungen mit allen übrigen Personen oder Corporationen in einem Staatsgebiet sind Forderungen, welche auf das

allervollkommenste mit den Ideen harmoniren, welche das Leben der modernen Gesellschaft beherrschen. Indem die Kirche sie als ihre eigensten Principien proclamirt und entgegenstehende, einer andern Weltordnung angehörende Grundsätze auch aus ihren Rechtsbüchern entfernt, thut sie einen großen Schritt, um das Verständniß ihres innern Wesens dem Zeitalter nahe zu legen.

Es ist dadurch auch die Trennung von Staat und Kirche geistig vollzogen. Freiheit für Alle schließt sowohl den Begriff eines kirchlichen Staates als den einer staatlichen Kirche aus. Auf ihre geistige Kraft angewiesen, bedarf die Kirche des weltlichen Arms nicht weiter, als jede andere Genossenschaft im Staate, und dieser hat weder Beruf noch Befugniß, sich weiter in ihre Angelegenheiten zu mischen.

Diese principielle Trennung von Kirche und Staat wird vielfach von kirchlichem Standpunkt aus bestritten. Die Kirche, sagt man, müsse ihrerseits an dem christlichen Staate festhalten; wie sie keine Seele verlassen dürfe, so dürfe sie auch die organisirte Gesellschaft nicht verlassen; wenigstens in der Idee müsse die Anschauung festgehalten werden, daß der Staat der Leib der Kirche sei; sie dürfe die Freiheit nur für die Wahrheit verlangen und grundsätzlich zugeben, nicht aber für die Unwahrheit, nur für die Tugend, nicht für die Sünde.

Nun hat aber nicht die Kirche den Staat, sondern der Staat hat die Kirche verlassen, das ist ein eben so allgemeines als unbestreitbares Factum und diesem gegenüber muß auch das Ideal, nach dem die Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft strebt, eine andere Gestalt annehmen, denn die Formen sind vergänglich, nur der Grund der Ideen ist ewig, und die Bestimmung der Kirche ist, den Einzelnen individuell seinem Heile zuzuführen, nicht die Gesellschaft oder den Staat. Dieser Zweck aber wird eben so sicher und directer erreicht durch die unmittelbare Wirkung auf die Individuen als durch die Beihilfe staatlichen Zwanges, vorausgesetzt nur, daß der Kirche die volle Freiheit des Wirkens gesichert sei. Diese Freiheit aber kann sie ihrerseits in dem Staate der Gegenwart, dessen Gestaltung sich nicht durch sie, sondern

neben ihr gemacht hat, nur dadurch erhalten, daß sie die Freiheit Aller anerkennt. Wenn dann die Wahrheit, die sie verkündet, in allen Herzen Wurzel faßt, so wird das Gesetz des Christenthums unmittelbar durch die Individuen die Gesellschaft beherrschen und der Staat nicht durch seine Verfassung und sein Gesetz, sondern durch den Geist seiner Bürger ein christlicher werden. In dieser Weise hat das Christenthum die Welt erobert und umgestaltet, in dieser Weise muß es auch in der Gegenwart seine Arbeit wieder beginnen. Der christliche Staat war ein großes Ideal, aber ein noch größeres ist ohne Zweifel ein Staat von Christen. Um das letztere zu erreichen, muß die Kirche nicht herrschen, aber Freiheit haben und Freiheit geben.

Im alten Europa, in den Staaten, die von der Tradition des römisch-byzantinischen Kaiserrechts leben, wird allerdings die Proclamation des Princips der Freiheit den Kampf zwischen Kirche und Staat nicht beenden, denn in allen, seien sie Monarchien oder Republiken, herrscht die Idee des staatlichen Absolutismus. Aber der Kampf wird auf eine andere Basis gestellt; er wird nicht mehr im Namen einer andern, ebenso absolute Beherrschung des Lebens ansprechenden Gewalt, sondern im Namen der Freiheit geführt, welche der eigentliche naturnothwendige Gegensatz des Absolutismus in jeder Form ist. Und je abstracter und formaler die absolute Staatsgewalt sich ausbildet, um so mehr wird das Princip der Freiheit die Individuen für sich gewinnen. Das Ziel des Kampfes wird nicht mehr die Herrschaft einer Kirche über den Staat oder im Staate sein, sondern die Zurückführung der Staatsidee innert die Gränze einer gesellschaftlichen Organisation zur Wahrung und Sicherung aller Freiheit; die Staatsgewalt soll nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel für den Zweck Aller aufgefaßt werden.

In der That ist nicht allein für die christliche Freiheit, sondern für alle individuelle Entwicklung nothwendig, daß der Begriff des Staates, gleichviel in der Republik wie in der Monarchie, nach seinem Rechte und seinem Zwecke aus der Universalität zurückgeführt werde auf die Regulirung des äußern Lebens der

Gesellschaft. Wie die Kirche auf die äußere Herrschaft, so muß der Staat vorab verzichten auf die Direction der Geister. Seine Hauptaufgabe besteht darin, dafür zu sorgen, daß die Freiheit des Einen die Freiheit des Andern nicht vernichte oder beschränke, daß kein Individuum, keine Gesellschaft, keine Association ihre Freiheit und ihr Recht auf Kosten Anderer ausdehne. Die staatliche Action muß eine wesentlich negative, schützende, regulirende sein, sie muß die Verfolgung aller positiven Ziele der individuellen Freiheit und dem individuellen Interesse überlassen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Consequenz des Staatsbegriffs, wie ihn die neuere Zeit ausgebildet hat, nicht allein zum Absolutismus der Gewalt in irgend einer Form, sondern auch zum Communismus führt. Sobald die Verwirklichung aller Culturzwecke Aufgabe und Recht des Staates als idealer Person ist, so steht ihm auch das Recht zu, über alles steuerbare Gut in seinem Bereiche unbedingt zu verfügen, und je höher jene Zwecke steigen, desto mehr vereinigt sich alles Vermögen in der Hand des Fiscus, desto mehr wird das Proletariat zum vorwiegenden Elemente der Gesellschaft. Stellt man sich vor, daß die europäischen Staaten der Gegenwart statt den Weg der Anleihen einzuschlagen, alle ihre Bedürfnisse auf dem Steuerweg sofort liquidirt hätten und liquidirten, so wird eine einfache Rechnung die Richtigkeit unserer Behauptung anschaulich machen. Die Anleihen der Staaten sind aber nichts anderes als eine Verpfändung des Gutes ihrer Bürger; die Staatsschuld ist nichts anderes als eine Schuld aller Steuerbaren und ob auch dieselben nur die Zinsen zu decken haben, so ist doch der That nach die entsprechende Capitalsumme aus dem Privateigenthum in das allgemeine Eigenthum übergegangen und der ideelle Anspruch darauf bemißt sich nach einem ganz andern Divisor als derjenige des Steuerfußes ist. Der universelle Staatszweck bedingt eine ihm entsprechende Pflicht, diese Pflicht ein ihr entsprechendes Recht und die absolute Gewalt gibt das Mittel, jene Pflicht zu erfüllen und dieses Recht auszuüben. Daß in letzter Linie das Privateigen-

thum wie die individuelle Freiheit in diesem Staatsbegriffe aufgehen, liegt auf der Hand.

Wir sagen daher, indem die Kirche das in ihrem innern Wesen liegende Princip der Freiheit als ihren Anspruch an den Staat proclamirt, gibt sie dem Kampfe gegen den absoluten Staat eine andere Gestalt; sie kämpft nicht mehr für eine bevorrechtete Stellung, die dann auch die Nachtheile des ausnahmsweisen Schutzes nach sich zieht, sondern für das allgemeine Recht der Individualitäten gegenüber einer sie absorbirenden Gesammtheit, nicht nur für die Freiheit des Gedankens, der Lehre, des Cultus Aller, sondern auch für die Sicherheit des Eigenthums gegenüber communistischer Entwicklung. Der Kampf zwischen Kirche und Staat wird nicht mehr auf dem Gegensatz gleichartiger Ansprüche an die Gesellschaft beruhen, sondern sich auf die engere Begränzung des Staatsbegriffs reduciren und alle jene Elemente der Gesellschaft, welche nach Erweiterung der individuellen und Associationsfreiheit streben, auf die Seite der Kirche stellen. Der Kampf der individuellen Freiheit gegen den absoluten Staatsbegriff ist einer und ebenderselbe unter jeder Staatsform: Monarchie, Constitutionalismus und Republik haben denselben Inhalt der Staatsgewalt, wenn auch deren Subject ein verschiedenes ist. Die Kirche verhält sich gleichgültig gegen alle diese äußern Staatsformen, aber daß diese Gleichgültigkeit ihrem innern Princip entspricht, wird erst dadurch allgemein verständlich zu Tage treten, wenn sie das Princip der Freiheit gegenüber dem Absolutismus in zeitgemäßer Form als das Postulat ihrer äußern Existenz proclamirt, die Trennung zwischen der Kirche und dem Staate der Gegenwart in dem oft mißverstandenen Worte formulirt: Freie Kirche im freien Staate.

VI.

Es ist sehr leicht ein Princip auszusprechen, aber meistens sehr schwer, es in den äußern Verhältnissen durchzuführen.

Wenn wir daher der Meinung sind, es sollte sich das Concilium für das Princip der freien Kirche im freien Staate als Zielpunkt der kirchlichen Politik ausspechen, so verkennen wir keineswegs, wie groß und manigfach die Schwierigkeiten sind, welche dessen Durchführung innert den Gränzen der europäischen Staaten entgegenstehen. Denn überall sind durch die Verbindung vieler Jahrhunderte Kirche und Staat in so vielen Beziehungen des äußern Lebens in Wechselwirkung getreten, daß selbst die bestbegründete, und in wohlmeinendstem Sinne angestrebte Lösung dieses Verhältnisses dem allgemeinen Gefühle widerstrebt. Denn sehr Viele, nicht nur Ungebildete, sondern selbst Gebildete, die mitten in den Tendenzen des modernen Staates stehen, widerstreben nach ihrem innern Gefühl den äußersten Consequenzen der absoluten Staatsidee und möchten ihr wenigstens einen christlichen Anstrich gewahrt wissen. Und in den meisten Ländern Europas, protestantischen wie katholischen, steht das Volk noch in großer Mehrzahl auf dem Standpunkt des christlichen Staates, obgleich die gesetzgebenden und doctrinären Kräfte, die sein öffentliches Leben und seine Gesetzgebung bestimmen, diesen Standpunkt längst verlassen haben. Die moderne Staatsidee ist ein Product logischer Abstraction, welche den Massen unzugänglich ist. Das hindert aber nicht, daß sich das öffentliche Leben, die Gesetzgebung, die Regierung eines Landes durchaus innert dem Wirkungskreis dieser Abstraction bewegt und deren Begriff trotz seines Widerstreits mit dem Volksgefühl gleichsam zum unbestreitbaren Axiom werden kann. Eine unmittelbare grundsätzliche Durchführung der Trennung der Kirche vom Staate würde daher viclerorts mit dem Volksgefühl in Widerspruch gerathen und um so weniger dem allgemeinen Verständniß nahe liegen, als man sich unter dem von der Kirche getrennten Staat in der Regel einen unchristlichen, der Kirche feindseligen Staat vorzustellen geneigt ist. Vorerst ist es allerdings nur um die Annahme und Präcisirung der Grundsätze zu thun, dann erst kann auf positiv rechtlichem Wege die Regulirung des Verhältnisses innert den Gränzen der einzelnen Staaten erfolgen, und es kann dieses begreiflich

erst dann stattfinden, wenn der Staat auch seinerseits das Princip der Trennung auf dem Fuße der Freiheit anerkennt. Verständigungen, Concordate oder wie man solche Transactionen nennen will, werden allerdings noch so lange nicht überflüssig sein, als nicht das Princip durch die öffentliche Meinung zu allgemeiner Geltung gekommen ist. Aber diese Concordate werden auf andere Grundlagen und in einem andern Geiste abgeschlossen werden als die bisherigen. Die Kirche wird nicht mehr ausschließliche Geltung noch bevorzugte Stellung, sondern Freiheit und gemeines Recht verlangen, dagegen aber auch dem Staate keine Rechte über ihre Organisation und ihre Wirksamkeit abtreten. Sie hat kein anderes Mittel, die Staaten zum Eingehen auf diese Grundlagen zu zwingen, als die moralische Gewalt, die in dem Princip selbst liegt.

Inzwischen werden die verträglich festgestellten Verhältnisse in ihrem Stande bleiben müssen. So sind fast in allen katholischen Staaten die Wahlen der Bischöfe durch Verträge zwischen dem heiligen Stuhl und den Landesregierungen theilweise in die Hände der letzten gekommen, wogegen auch die Landesherren den Päpsten gewisse Concessionen gemacht haben. Es ist nun offenbar, daß wenn die freie Kirche im freien Staate proclamirt wird, die Wahl der Bischöfe die weltliche Gewalt nichts mehr angeht. Allein die Concordate, worauf diese Befugniß der Landesherren beruht, können von der Kirche nicht einseitig aufgehoben werden; es muß ein Verständniß darüber mit denjenigen getroffen werden, welche die Berechtigung innehaben. Es ist aber von höchster Wichtigkeit für die Freiheit der Kirche, daß die canonische Wahl der Bischöfe durch die Domcapitel allenthalben wiederhergestellt werde, überhaupt daß die kirchliche Organisation von jeder staatlichen Einwirkung frei werde.

Indem die katholische Kirche in katholischen Ländern auf den bevorzugten Staatsschutz und die bevorzugte Stellung verzichtet, die ihr nach Verfassungen und Concordaten daselbst zugesichert sind, auch für Dotirung von Bisthümern und Pfründen keine öffentliche Fonds in Anspruch nimmt, kann sie auch verlangen,

daß ihr die Freiheit der Wahl der Bischöfe und der Domcapitel zurückgegeben werde. Sie wird um so eher zu diesem Ziele gelangen, wenn der päpstliche Stuhl ausdrücklich auf den weitgehenden Einfluß verzichtet, welchen die römischen Canonisten für ihn bei der Wahl der Bischöfe in Anspruch nimmt und sich mit dem Devolutionsrechte beim Nichtzustandekommen einer Wahl innert bestimmter Zeit und dem Rechte der Verwerfung einer Wahl wegen Irregularität der Person begnügt, denn es ist unzweifelhaft, daß gerade die allzustarke Ausbildung des Papalsystems auf Seite der weltlichen Gewalt nicht minderm Mißtrauen begegnet als die weltliche Autokratie mit dem kirchlichen Princip der Freiheit im Widerspruch steht.

Ueberhaupt wird das Princip der Trennung der Kirche vom Staate dann auch den Kirchgemeinden, die dadurch in die Stellung freier Gemeinden kommen, erhöhte Bedeutung in der kirchlichen Organisation verschaffen. Die Verwaltung ihrer speciellen Kirchengüter wird ihnen von Rechtswegen, die Präsentation ihrer Pfarrer überall, wo sie dieselbe nicht schon aus besonderm Titel besitzen, durch die Macht der Verhältnisse zufallen. Dadurch wird die Hierarchie von unten herauf eine nationale und demokratische Basis erhalten und die Gemeinde allenthalben wieder selbstthätig in den kirchlichen Organismus eintreten.

VII.

Schwieriger als auf dem Standpunkte der Verfassung wird die Trennung der Kirche vom Staate auf dem Standpunkte der Verwaltung werden. Die Kirche der ersten Jahrhunderte lebte aus den Spenden ihrer Glieder; der Klerus war eigentlich nur der Verwalter gemeinsamen Gutes der Gläubigen. Noch heutzutage wiederholt sich dieses in der blühenden katholischen Kirche Nordamerikas, die ebenfalls keine Fonds und Stiftungen besitzt, aber durch die freie Initiative ihrer Glieder niemals Mangel leidet. In dem alten Europa hatte die Kirche im Lauf der Jahr-

hunderte unermeßliche Reichthümer angesammelt, die nun zum größten Theile ihr durch Spoliationen der Staatsgewalt entzogen sind. Die protestantische Kirche hat außer England wenig Besitz aus frühern kirchlichen Fonds behalten; die Kirchengüter waren den Fürsten und Regenten, welche die Reformation annahmen, ein wesentliches Moment der Ueberzeugung für das neue Evangelium. Aber auch in den katholischen Ländern hat man allerlei Theorien erfunden, um das Eigenthum der Kirche erst der staatlichen Verwaltung zu unterwerfen, dann geradezu zu säcularisiren und wo es noch nicht geschehen ist, sucht man wenigstens dem Staate das Recht dazu zu begründen, um es bei gelegener Zeit in Anwendung bringen zu können. Alle diese Theorien von Kastvogtei, Obereigenthum u. s. w. sind nun freilich nur armselige Deckmäntel gemeiner Spoliation nach dem Rechte des Stärkern, und verlieren, sobald einmal die Trennung zwischen Kirche und Staat ausgesprochen ist und die Kirche in ihrem Verhältniß zum Staat in rein private Stellung zurücktritt, vollends allen und jeden Anschein von Begründung. Doch liegt der Thatsache selbst ein historisches und wirthschaftliches Moment zu Grunde, das die ernste Betrachtung derjenigen verdient, welche zur Herbeiführung einer neuen Regulirung der äußern Verhältnisse der Kirche berufen sind.

Das Gut der Kirche in den ersten Zeiten ihres Bestehens, bevor sie zur Staatskirche des römischen Reiches geworden, die Spenden der Gläubigen, war nicht allein dem Unterhalt des Klerus und des Cultus gewidmet, sondern allen gemeinsamen Bedürfnissen der christlichen Gemeinde, der Armenpflege, dem Unterricht und ohne Zweifel auch der Unterstützung der Kämpfer in Zeiten der Verfolgung. Diese allgemeine Bestimmung des gemeinsamen Gutes der Kirchen spricht sich auch noch in den spätern Vorschriften über die Vertheilung des Ertrags der Zehnten aus, welche bald eine der wichtigsten Einnahmsquellen der Bischöfe wurden. Die Kirche, die schon in der Zeit der Dienstbarkeit für die Bedürfnisse ihrer Glieder gesorgt und den Grundsatz der Brüderlichkeit unter den Menschen practisch durchgeführt hatte,

war dann, als sie zur Staatskirche erhoben wurde, berufen, ganze Zweige der Verwaltung zu übernehmen. Die Armenpflege und die Schule lagen in ihrer Hand; sie hatte eine ausgedehnte, aus den Schiedsgerichten der frühern Zeit herübergebrachte, sich immer weiter ausbreitende Rechtspflege, und wie sich das Fürstenthum mit dem Bisthum verband, nahm sie mit ihrem Gute an der ganzen Verwaltung der Territorien Antheil. Das Kirchengut im Allgemeinen hatte daher der Natur der Sache nach eine weit ausgedehnte Verwendung und dessen Accumulation war nichts, was die wirthschaftlichen Verhältnisse jener Zeiten gestört oder auch nur Aufsehen und Neid erregt hätte. Die reichsten Stiftungen zu Gunsten der Kirche oder kirchlicher Institutionen erschienen den Zeitgenossen in demselben Lichte, wie heutzutage großartige Verwendungen zu irgend einem Culturzweck. Und das mit vollem Recht, denn die Kirche war die Trägerin aller Cultur; die Bebauung wüster Ländereien fand in ihr Pflege und Antrieb wie die Errichtung von Hochschulen, die Sicherheit des Wandels wie die Bildung der Jugend und die Ernährung der Nothleidenden.

Das ist nun freilich im Verlauf der Zeiten anders geworden. Noch bevor die räuberischen Hände sich an das Kirchengut legten, hat dasselbe seinen universellen Charakter verloren. Die umfassende und intelligente Armenpflege verschwand; statt der Arbeiter, welche den Klöstern die Wildnisse cultiviren halfen, stunden nun müßige Bettler an ihren Pforten; die Schule zog sich in Bildungsanstalten für den Klerus zurück; das Kirchengut wurde vorzugsweise Gut des Klerus und des Cultus, daneben privilegirtes Gut, frei von Steuern und Diensten, unveräußerlich, unantastbar, Gegenstand vieler Begehrlichkeiten in dem Maße als es nicht mehr das leistete, was es früher geleistet hatte. Durch die unermüdliche Begier, das Kirchengut zu vermehren ohne dessen Bestimmung zu erweitern, erhielt die Kirchentrennung des sechszehnten Jahrhunderts einen mächtigen Hebel. In den katholisch verbliebenen Ländern ließ die Kirche allmählig die gemeinnützigen Thätigkeiten sich entgehen, ohne deßhalb anfzu-

hören, auf die stete Mehrung der Kirchengüter Bedacht zu nehmen. So kam auch hier die Zeit, wo diese Reichthümer, allerdings auf verwerfliche Weise, aber ohne dieselbe Vertheidigung in der Gesellschaft zu finden wie anderes angegriffenes Eigenthum, ganz oder großentheils verloren gingen. Aber diese bittere Erfahrung scheint noch nicht auf den Gedanken geführt zu haben, daß die Heiligkeit des Eigenthums dem Besitz einer Gemeinschaft noch nicht genugsamen Schutz gewährt, sondern daß auch das allgemeine Interesse dafür erweckt und lebendig gehalten werden muß. Wenn die Kirche wieder, wie in andern Zeiten, sich an die Spitze aller geistigen und wissenschaftlichen Bestrebungen stellt, in die socialen Fragen der Gegenwart thätig eingreift, die Wohlthätigkeit der Gläubigen nicht nur auf ascetische, sondern auch auf practische Ziele lenkt, so werden ihre Verluste sich rasch ersetzen und sie wird über mächtige materielle Kräfte gebieten, allerdings nicht mit den alten Privilegien und Immunitäten, nicht zu Gunsten ausschließlich klerikaler Zwecke und beschaulichen Ordenslebens, aber auch nicht unter dem Schutze und unter der Vormundschaft des Staates. Wir sind nicht der Meinung, daß die Kirche, um ihre Freiheit im Staate zu gewinnen, auf das Gut, das ihr noch geblieben ist, verzichten soll, aber sie soll es fruchtbar machen auch für die politischen Interessen der Kirche, auch für die Layen, die es geben, nicht nur für den Klerus, der es nimmt. Es ist in dieser Hinsicht viel im Geiste und im Buchstaben zu reformiren. Nicht nur muß die Kirche auf die nur noch in der Theorie bestehenden Privilegien und Immunitäten des Kirchenguts principiell verzichten, sondern sie muß auch den Anspruch aufgeben, durch Testamente und Legate mehr zu erwerben als die Landesgesetze allen übrigen Rechtssubjecten gestatten; sie muß die Tendenz aufgeben, Klöster zu bereichern und das Gut lebender Generationen Heiligen zuzuwenden, die dessen nicht bedürfen. Der edle Kapuziner Theodosius hat ein großes Beispiel hinterlassen, wie die Freigebigkeit der Gläubigen fruchtbar zu machen ist für die Kirche und die menschliche Gesellschaft wie in dieser Weise das todte Metall sich umsetzt in lebendiges Capital thätiger

und intelligenter Menschenliebe. Diese Richtung des Ordensgeistes und Ordenslebens pflege und entwickle die Kirche: es liegt in ihr eine große Quelle des Segens und eine große Garantie für ihre materielle Existenz in jedem Staate.

VIII.

Eine der schwierigsten Materien für die Regulirung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bietet das Eherecht. Denn hier behauptet der moderne Staat ebenso absolut seine ausschließliche Competenz, als die Kirche ihrerseits die Ehe als Sacrament ihrer Jurisdiction vindicirt. Die Kirche versagt in vollkommener Consequenz der Civilehe als solcher ihre Anerkennung, der Staat dagegen tendirt überall auf deren Einführung und auf Ablösung des Eherechts von der Kirche. Der Gegensatz ist hier scharf und unmittelbar in das practische Leben eingreifend. Doch scheint uns die theoretische Lösung nicht allzu schwierig und muß jedenfalls der practischen vorangehen, da die Begriffe, welche doch immerhin das Leben beherrschen, in dieser Sache noch sehr unklar sind. Eine practische Lösung durch die Staatsgesetzgebung ohne Verständniß mit der Kirche, ist nichts anderes als ein Act der Gewalt; ein absoluter Widerstand der Kirche auf dem canonischen Rechtsstandpunkt dürfte nach der Natur des Verhältnisses ebensowenig zum Ziele führen.

Ohne Zweifel liegt es in den Attributen des modernen Staates, zu bestimmen, welche Form der Geschlechtsverbindung eine gesetzmäßige Familie begründe. Man muß einfach von der Voraussetzung eines Staates ausgehen, in welchem die Bekenner aller möglichen Religionen neben einander wohnen, ohne daß die Staatsgewalt als solche einer derselben einen Vorzug einräumte oder ihre Gesetzgebung nach den fixirten Regeln einer derselben einrichtete. Allerdings ist die Familie eine Institution, welche derjenigen des Staates vorangeht, ein gewissermaßen primitiver und immanenter Begriff aller civilisirten Gesellschaft. Aber zugleich

ist sie das wichtigste constituirende Element einer jeden staatlichen Verbindung und ihre Form bestimmt wesentlich den Charakter des Staates. Man denke sich nur den Unterschied, welchen die christliche oder die muhamedanische Familie in den Staaten bewirkt, die dem einen oder dem andern Glauben angehören. Wenn die Ehe, welche die Familie begründet, eine christliche, durch die Gesetze des Christenthums regulirte, von der Kirche als dem Depositar der christlichen Lehre und Wahrheit verwaltete Institution ist, so muß auch der Charakter des Staates, in welchem dieses anerkannt wird, immer ein christlicher bleiben; der Staat erhält seinen Charakter vom Volke und das Volk erhält ihn wesentlich von der Familie.

Der moderne Staat nun will sich von diesem Einflusse befreien; er will nicht ein christlicher Staat sein, sondern ein gegenüber aller Religion neutraler Staat. Er muß daher auch die Ehe und die Familie aus sich selbst heraus construiren, sie seiner Gesetzgebung und Jurisdiction absolut unterwerfen. Es ist damit nicht gesagt, daß er die Errungenschaften der christlichen Civilisation über Bord werfe, allein er betrachtet sie nicht als eine Wirkung der Religion, sondern als eine Thatsache der Cultur, als eine tiefere Einsicht in die Gesetze und Bedürfnisse der menschlichen Natur. Familie und Ehe sind dem modernen Staat Institutionen des Naturrechts und erscheint ihm als deren specielle Regulirung eine der ersten Obliegenheiten der bürgerlichen Gesetzgebung.

Nun wird man in keinem civilisirten Staate auf den Gedanken kommen, die Polygamie einzuführen oder auch nur zu dulden. Zwar ist die Monogamie keineswegs ein Postulat der menschlichen Natur oder Vernunft, aber sie ist eine Errungenschaft der Civilisation. Nur die Monogamie ermöglicht die civilisirte Familie. Alle Staatsgesetzgebung civilisirter Länder wird daher, selbst in der Ablösung von jeder positiven Religion gedacht, auf dem Grundsatz der Monogamie fußen. Dieses nun vorausgesetzt, gibt es für den Staat keine andere Grundlage der Ehegesetzgebung als den Vertrag, die freie, an gewisse Formen gebundene Erklärung zweier Personen, eine eigene Familie gründen

zu wollen. Es steht bei der Staatsgesetzgebung, die Qualification zu bestimmen, welche zur Eingehung eines solchen Vertrags erforderlich ist, wie sie überhaupt die Fähigkeit zur Eingehung von Verträgen bestimmt. Es steht bei ihr, die Wirkungen eines solchen Vertrags zu bestimmen: sie kann, wie die französische Gesetzgebung, dessen Unauflösbarkeit statuiren oder auch eine Aufhebung desselben unter gewissen Bedingungen zugeben, die vermögensrechtlichen Folgen reguliren, welche eine solche Vereinigung von Rechtswegen nach sich zieht, und die Rechte bestimmen, welche den Eltern über die Kinder bis zu deren staatsbürgerlicher Volljährigkeit zustehen u. s. w. Selbstverständlich hat die Kirche weder mit der Abschließung eines solchen Vertrags, noch mit der Jurisdiction über Streitigkeiten, welche aus ihm hervorgehen können, etwas zu thun.

Das ist die sogenannte Civilehe. Man entlehnt den Namen der Ehe von dem kirchlichen Institute; es ist aber nichts anderes als das legalisirte Concubinat, das nach der staatlichen Gesetzgebung an die Stelle der kirchlichen Ehe tritt. Der Name veranlaßt in dieser Materie die meisten Streitigkeiten. Die Kirche protestirt gegen die Civilehe und erklärt sie als Concubinat; der Staat protestirt gegen die an letzterer Bezeichnung hängende Mißachtung und vindicirt der Civilehe die ausschließliche bürgerliche Berechtigung.

Nun liegt aber soviel auf der Hand, daß eine kirchliche Ehe und eine Civilehe verschiedene Dinge sind. Das eine liegt in dem staatlichen, das andere in dem kirchlichen Ideenkreise. Nach der Ansicht und der Gesetzgebung der Kirche und zwar nicht nur der römisch-katholischen, sondern jeder christlichen Kirche, ist die Ehe eine religiöse Verbindung, die allerdings auf dem Consens der Ehegatten beruht, aber deßhalb ihrem Wesen nach nicht ein bürgerlicher Vertrag, sondern ein zweiseitiges Versprechen mit religiöser, nach katholischer Auffassung sacramentalischer Heiligung ist, ein Element des Verhältnisses, welches sich dem staatlichen Zwangsgesetze seiner Natur nach durchaus entzieht und das der Staat von seinem Vertragsstandpunkte aus als etwas ganz Un-

wesentliches und Nebensächliches betrachtet. Das Verhältniß ist also nach der einen oder andern Voraussetzung ein ganz anderes und der Streit liegt wesentlich darin, daß, indem man es mit demselben Namen bezeichnet, sowohl Staat als Kirche die ausschließliche Geltung des einen oder des andern beanspruchen.

Nun scheint uns, die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche würde in dieser Materie zur Anerkennung der Verschiedenheit und damit zur Grundlage einer Verständigung führen. Der Staat darf auf diesem Standpunkt ebensowenig eine Anerkennung der Civilehe durch die Kirche, als die Kirche eine Anerkennung der kirchlichen Ehe durch den Staat fordern. Es muß der Kirche unbenommen sein, eine lediglich nach Staatsgesetzen eingegangene Ehe vor ihrem Forum als eine unmoralische Verbindung zu behandeln und ebenso muß es dem Staate freistehen, eine ohne Rücksicht auf seine Gesetze eingegangene kirchliche Ehe als bürgerlich folgenlos zu betrachten. Die Kirche darf die vom Staatsgesetze vorgeschriebene Abschließung des Ehevertrags vor dem Civilbeamten nicht verbieten und hat dazu um so weniger Grund, als solches der Eingehung einer kirchlichen Ehe keineswegs präjudicirt; allein sie kann von jedem ihrer Gläubigen individuell verlangen, daß er keinen solchen Vertrag abschließe, wenn er sich nicht nach ihrer Gesetzgebung dazu qualificirt befinde, und daß er sich mit dem bürgerlichen Abschluß nicht begnüge, sofern er als Verehlichter in ihrer Gemeinschaft bleiben wolle. In der That, die Kirche hat nur die kirchliche Reprobation als Mittel zur Verhinderung einer Verbindung, die in ihren Augen die Bedingungen einer Ehe nicht erfüllt, und diese Reprobation ist nicht minder wirksam, wenn sie sich gegen das Individuum wendet, als wenn sie sich in erfolglosen Protestationen gegen die Staatsgesetzgebung ausspricht. Der Staat seinerseits hat die bürgerlichen Zwangsmittel, um seine Gesetzgebung in Vollziehung zu setzen; allein man bemerke wohl, der Staat zwingt niemanden zur Ehe, sondern er setzt nur die Formen fest, unter denen er eine Verbindung als bürgerliche Ehe anerkennt. Es bleibt also die Eingehung der Ehe überhaupt Sache des freien Willens und dieser

kann sich dem kirchlichen Gesetze unterordnen, wenn er auch die staatlich aufgestellten formellen Vorschriften erfüllt. Der Staat erlaubt z. B. die Ehe unter Geschwisterkindern: niemand ist deßhalb gezwungen, seine Base zu heirathen; niemand wird verhindert, wenn er sie heirathen will, die kirchliche Dispense nachzusuchen. Der Staat betrachtet keine Ehe als bürgerlich gültig, wenn nicht der Vertragsabschluß vor dem Civilbeamten erfolgt; aber niemand ist dadurch verhindert, neben der Erfüllung dieser Formalität sich kirchlich trauen zu lassen. Der Staat erklärt jede Ehe auflösbar; aber niemand ist deßhalb verhindert, sich für unauflösbar gebunden zu halten und darnach zu leben. Es fällt bei der Civilehe nichts weg als die äußere Erzwingbarkeit des Kirchengesetzes; als religiöse Verpflichtung für das Inviduum bleibt es immerhin bestehen. Und im Grunde ist dieses genug, wenn nur der Kirche die Befugniß zusteht, ihre Lehre von der Ehe frei zu verkünden. Indem sie auf den Anspruch verzichtet, daß ihr Gesetz als Staatsgesetz verpflichte und vom Staate durch äußern Zwang geltend gemacht werde, darf sie dieses mit vollem Recht verlangen, es ist nichts anderes als die nothwendige Consequenz des Satzes: „freie Kirche im freien Staate".

Man wendet dagegen ein, das Nebeneinanderbestehen zweier verschiedener Gesetzgebungen müsse eine große Verwirrung in die Vorstellungen der Gesellschaft über Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge bringen, es müsse alle moralischen Begriffe verwirren. Wir behaupten keineswegs, daß dieses nicht in mehrerem oder minderem Maße der Fall sein werde; allein wir haben die Thatsache vor uns, gegen die sich mit allen Protestationen nicht aufkommen läßt und wir sagen, daß auch neben diesem thatsächlichen Zustand die Kirche ihre volle Wirksamkeit behält, wenn sie nur die Freiheit der Lehre hat. Die Verbindung des Individuums mit der Kirche ist überhaupt eine andere als seine Verbindung mit dem Staate. Glied der Kirche ist es durch die freiwillige Annahme ihrer Lehre. Wenn dieses geistige Band wegfällt, so ist auch die äußere Gemeinschaft nur eine scheinbare und erfüllt ihren Zweck nicht mehr. Der Staat dagegen frägt nicht nach

dem Willen des Individuums, sich dem bürgerlichen Gesetz zu unterwerfen, er erzwingt diese Unterwerfung durch äußere Gewalt. Darum kann auch ein Bürger dem Strafrichter in jeder Richtung unerreichbar und dennoch ein schlechter Mensch sein; ein Christ dagegen, der das ganze Ritualgesetz erfüllt, aber nicht die innere religiöse Gesinnung damit verbindet, ist kein wahres Glied der Kirche, er schließt sich selbst von ihrer geistigen Gemeinschaft aus. Und so wird unter der Voraussetzung der Trennung von Kirche und Staat die Kirche durch die Civilehe nur diejenigen ihrer Glieder verlieren, welche ohnehin der Gesinnung nach nicht zu ihr gehören. Und wenn sie diejenigen, welche in der Civilehe leben, ohne sich auch kirchlich verbunden zu haben, aus ihrer Gemeinschaft ausschließt, so hat der Staat dagegen keine Einwendung zu machen, denn einerseits erfolgt dieser Ausschluß nicht deßwegen, weil der Betreffende das Staatsgesetz erfüllt, sondern weil er das Kirchengesetz nicht erfüllt, und anderseits hat der Staat überhaupt dann sich in die kirchliche Disciplin nicht mehr zu mischen. Denn es entstehen durch die Trennung zwischen Kirche und Staat und namentlich durch die Civilehe zwei Gesellschaften, die kirchliche und die bürgerliche; ein Jeder ist durch das äußere Gesetz gezwungen, der bürgerlichen Gesellschaft anzugehören; kein Zwang verbindet ihn der kirchlichen, aber wenn er ihr angehören will, muß er sich ihrem Gesetze fügen.

Eine nothwendige Folge der Civilehe ist, daß die Civilstandsregister von den Kirchenbüchern vollständig getrennt werden müssen. Die erstern sind lediglich Sache des Civilbeamten, die letztern ausschließlich Sache des Pfarrers. Der Staat hat sich nicht darum zu bekümmern, ob ein Kind, das zur Taufe gebracht wird, im Kirchenbuch als ein außereheliches eingeschrieben werde, während er es als ein in der Ehe gebornes betrachtet. Die Kirchenbücher haben einfach die kirchliche Auffassung auszudrücken und keine Appellation kann in dieser Beziehung an die Civilgewalt stattfinden; wer sich der kirchlichen Autorität unterwirft, thut es freiwillig und für den Staat fällt deßhalb aller Grund weg, seine Autorität in dieser Sphäre geltend zu machen.

Wenn die Kirche ihre Lehre von der Ehe siegreich behauptet, so wird ihr die Civilehe nicht nur keinen Eintrag thun, sondern sie wird ihr gerade in der Materie der gemischten Ehen größere Freiheit der Bewegung verschaffen und indem sie die Ungläubigen ausscheidet, die Gläubigen mit ihr enger und bewußter verbinden. Indem die Kirche die Ehe als religiöses Band aufrecht erhält, gibt sie der Wahrheit Zeugniß; indem sie darauf verzichtet, den Staat als solchen zur Anerkennung ihrer Lehre zu verhalten und sich damit an die Individuen hält, handelt sie ihrem innersten Wesen gemäß, das die Freiheit der Wahl in Sachen des Heils voraussetzt. Uns scheint, die religiöse Ehe werde neben der Vertragsehe immer das Uebergewicht behalten, weil ihr nicht allein das richtige Gefühl der Masse des Volkes, sondern auch die höhere idealere Auffassung denkender Geister zur Seite steht. In den schweren Stunden des Lebens ist es doch weder der Vertrag noch die Civilgewalt, was die Gatten zusammenhält und aufopfernde Liebe über die Freudentage der Jugend hinaus bewahrt, sondern es ist die Gnade, die von Oben kommt und der religiösen Seite des Verhältnisses angehört.

IX.

Wenn man sich die Trennung des Staates von der Kirche in ihrer Durchführung vergegenwärtigt und dabei, wie es bei objectiver wissenschaftlicher Behandlung der Sache nicht anders geschehen kann, vollkommen loyales Verfahren von beiden Seiten voraussetzt, so ergeben sich gleichwohl auch neben dem Eherecht noch viele Veränderungen angewohnter Zustände, die bei erster Betrachtung unser Gefühl verletzen.

Es kann kein Zwang mehr zur Taufe eines Kindes stattfinden; der Staat bekümmert sich nicht darum, ob ein Vater oder Vormund das neugeborne Kind taufen lasse oder nicht, er constatirt auf dem Civilregister nur die Geburt, das Uebrige ist der

Kirche und der individuellen Freiheit eines Jeden überlassen. Zwar läßt sich hier mit Grund einwenden, es könne nicht der Willkühr eines Vaters anheimstehen, über das Heil eines unmündigen Kindes zu verfügen, allein der von der Kirche getrennte Staat findet keinen Anlaß, in seinem Bereiche nach irgend welcher Richtung zwingend einzuschreiten.

Niemand wird von der bürgerlichen Gewalt angehalten, die Ritualgesetze einer Kirche zu beobachten. Wenn die Sonntagsheiligung nicht als Staatsgesetz proclamirt ist, so trifft niemanden, der die kirchlich gebotene Ruhe nicht einhält, bürgerliche Strafe. Dagegen hat auch der Staat kein Recht mehr, im Ritual der Kirche Berücksichtigung zu verlangen: es können keine officiellen Tedeums mehr gefordert, keine Gebete für die Regenten vorgeschrieben werden und das eitle Toleranzgekläffe in der kirchlichen Begräbnißfrage verliert sein Object.

Niemand wird zwangsweise angehalten, Religionsunterricht zu empfangen, sondern es bleibt den Confessionen überlassen, dießfalls Vorsorge zu treffen, insoweit sie es ohne Beihülfe der Civilgewalt vermögen. Dagegen kann auch die Erziehung des Staates nichts anderes sein als Unterricht, denn eine Erziehung ohne religiöse Grundlage läßt sich nicht wohl denken. Die Pflichtenlehre des Staates ist eine negative und das Motiv der Pflichterfüllung, das ihr zu Grunde liegt, ist am Ende doch der äußere Zwang. Indem der Staat der freien Kirche gegenüber die freie Schule in Anspruch nimmt, kann darunter nur eine Schule verstanden werden, die in kein religiöses Gebiet hineinstreift; denn wie das letztere der Fall wäre, würde der Staat seine neutrale Stellung gegenüber der Kirche aufgeben und entweder in ihrem Geiste oder im Gegensatz zu ihr lehren, in beiden Fällen eine Staatsreligion proclamiren. Die Trennung der Kirche vom Staate involvirt also den Verzicht auf Staatserziehung und beschränkt die active Aufgabe des Staates auf den Unterricht und die Sicherung allseitiger Lehrfreiheit; der Kirche aber erwächst daraus mit der Freiheit auch die Pflicht, in selbständiger Weise für die religiöse Erziehung der Jugend und für Schulen, die

von religiösem Geiste getragen werden, zu sorgen. Mit welchem Erfolge dieses geschehen kann, zeigt das Beispiel von Belgien und Nordamerika.

Eine weitere Folge der Trennung von Kirche und Staat ist das Wegfallen des Eides aus dem Bereiche des bürgerlichen Rechts. Der Eid zieht seine höhere Verbindlichkeit einzig aus der Religion. Ein eidliches Versprechen ist nur deshalb bindender als ein einfaches, weil der Schwörende den Glauben hat, durch den Bruch seines Wortes nicht allein gegen die Menschen, sondern auch gegen Gott sich zu versündigen, weil zu dem Vergehen noch die Sünde hinzutritt. Eine eidliche Versicherung behaupteter Wahrheit ist nur deßhalb zuverlässiger, weil der Schwörende den allwissenden Gott zum Zeugen seiner Wahrheitsliebe anruft. Wie soll nun der Staat, der die Religion, die Beziehung des Individuums zu Gott, und die Kirche, die Vermittlerin dieser Beziehung, als etwas ihm Fremdes betrachtet, von einer Form, die ihre Kraft lediglich aus der Religion zieht, Gebrauch machen, um sich der Treue seiner Unterthanen oder Beamten zu versichern oder um im Processe die Wahrheit zuverlässiger zu erfahren? Der Eid als eine religiöse Handlung kann nur im Namen der Religion geboten werden.

Diese Anführungen ließen sich, namentlich im Gebiete des Strafrechts und der Polizeigesetzgebung, noch vielfach erweitern und vermehren, denn gerade das Strafrecht des Staates wird in vieler Beziehung auf andere Grundlagen gestellt werden müssen. Aber schon das Gesagte reicht hin, um eine Vorstellung von den Veränderungen zu geben, welche die practische Durchführung des Grundsatzes der Trennung von Staat und Kirche gegenüber den seit Jahrhunderten eingelebten Verhältnissen ergeben würde, Veränderungen, welche vielseitig dem christlichen Sinne der Bevölkerungen mißfallen und selbst in gebildeten Kreisen nicht sofort zum vollen Verständniß gelangen möchten.

Wir stellen uns auch nicht die Frage, ob die Trennung von Kirche und Staat an sich gut und der daraus sich ergebende Zustand ein vorzüglicher wäre. Dagegen scheint sie uns der nun

einmal vollendet vor uns stehenden Thatsache des modernen Staatsbegriffs gegenüber das wirksamste Mittel, die Freiheit und Wirksamkeit der Kirche zu erhalten. In der Trennung vom Staate hat die Kirche ihr Werk begonnen, durch die Freiheit hat sie die alte heidnische Welt überwunden. Gegenüber der Herrschaft, die auf die Freiheit folgte, hat sich in langer Reihe der Jahrhunderte der menschliche Geist in ein neues, civilisirtes Heidenthum durchgearbeitet, das in seinem Staatsbegriff die Wirksamkeit des Christenthums und der Kirche allenthalben zu paralysiren droht. Es muß ein neuer Boden gefunden werden, auf dem der Kampf für die Wahrheit mit geistigen Waffen aufgenommen werden kann, und dieser Boden heißt wieder Freiheit. Durch die freie Ueberzeugung wird die christliche Gemeinde wieder erreichen, was auf dem Boden äußerer Herrschaft unwiederbringlich verloren ist — in Glauben und Liebe zu herrschen. In hoc signo vinces!

X.

Wie verlautet, soll auch die Frage über das Verhältniß der Kirche zur Wissenschaft auf dem Concilium zur Sprache kommen. Und zwar kann dieses nach zwei Richtungen hin geschehen: es kann einmal das Verhältniß der Autorität zur Wissenschaft in der Kirche selbst, es kann dann aber auch das Verhalten der Kirche gegenüber der außer ihr stehenden Wissenschaft besprochen werden.

Die Wissenschaft in der Kirche muß allerdings vor dem Dogma stehen bleiben, sie darf kein einmal durch das Lehramt der allgemeinen Kirche endgültig formulirtes Dogma negiren. Das ist die Gränze, die sie von der Wissenschaft außer der Kirche scheidet. Aber innert dieser Gränze wünschen wir der katholischen Wissenschaft freie Bewegung; wir wollen nicht, daß irgend eine Schule die autoritative Interpretation der Dogmen an sich nehme. Die formulirten Glaubenswahrheiten lassen eine

unendliche Verschiedenheit der individuellen Auffassung zu, ja wir behaupten, daß selbst bei dem Willen, über ein transcendentales Dogma sich genau dieselbe Vorstellung zu machen, dieses niemals zwei in ihrer geistigen und gemüthlichen Anlage verschiedenen Individuen vollständig gelingen wird. Sie mögen die gleichen Worte einander nachsprechen, und doch wird das geistige Bild, das die Worte hervorrufen, in den verschiedenen Individuen ein verschiedenes sein. Man darf daher einen Unterschied annehmen zwischen Dogma und Doctrin. Das erste ist die Formel der Glaubenswahrheit, wie sie das autoritative Lehramt der Kirche ausdrückt; die letztere ist das geistige Bild, in welchem jene sich in dem subjectiven Denken und Anschauen darstellt. Das erstere bleibt als unveränderliches Symbol für Alle, die in der Kirche stehen wollen, die letztere gestaltet sich nach der wissenschaftlichen Sprache und der subjectiven Anschauung verschieden, denn der Ausdruck des Transcendentalen erreicht niemals die Präcision logischer Begriffe. Nun scheint uns das Kriterium katholischer Wissenschaft bei der Erörterung und Darstellung von Glaubenswahrheiten darin zu liegen, daß die subjective Auffassung von dem Bestreben getragen ist, die dogmatische Wahrheit zu einem den wissenschaftlichen Standpunkten der Zeit entsprechenden Ausdruck zu bringen. Wenn sie über diese Linie nicht hinausgeht, so bleibt sie im Geiste und Willen mit der Kirche vereinigt, denn sie ist nichts anderes als die stete Bewegung des menschlichen Geistes um die feststehenden Punkte des Glaubens, ohne welche diese allmählig zu todten Formeln versteinern. Die Kirche hat gegen Lehrmeinungen, welche gegen festgestellte Dogmen gerichtet sind, das Anathem, gegen Doctrinen, welche von den anerkannten abweichen, mildere Censuren, Monitorien und den Index angewendet. Das Anathem ist im Grunde nichts anderes als die feierliche Erklärung, daß diejenigen, welche ein Dogma verwerfen, sich dadurch von der Gemeinschaft des Glaubens ausscheiden. Insofern läßt sich vernünftiger Weise dagegen nichts einwenden, und wir finden, daß selbst Calvin diese Ausscheidung mit nicht minderer Strenge als Päpste und Concilien aufrecht erhalten wissen wollte. Indem

aber das Anathem sich aus dem Begriffe der Excommunication zu dem des Fluchs erweiterte, trat es in Widerspruch zu dem humanen Gefühl, das das Verderben der Irrlehre von sich abweist, aber ihm nicht flucht. Wir kennen die scharfsinnigen Distinctionen, mit denen sich diese Dinge vor dem Verstande rechtfertigen, aber es bleibt deßhalb nicht minder wahr, daß für das allgemeine Gefühl eines gebildeten Zeitalters jene Bannformeln des alten Kirchenstyls selbst gegenüber offenbaren und bewußten Ketzereien nicht mehr passend erscheinen, und daß das Concilium der christlichen Welt eine wahre Wohlthat erweisen wird, wenn es dieselben auch in der Ausdrucksweise auf den einfachen Sinn zurückführt, der ihnen zu Grunde liegt.

Wenn wir auf der einen Seite anerkennen, daß die kirchliche Autorität zur strengen Festhaltung des Dogmas nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, so halten wir hingegen dafür, daß die Freiheit der Doctrin in dem Sinne, wie wir sie oben bezeichneten, gewahrt werden soll. Wir finden es ganz richtig, daß die Organe des kirchlichen Lehramts auch in der Doctrin eine gewisse Einheit zu erzielen trachten, daß sie in den kirchlichen Lehranstalten diejenigen Systeme bevorzugen, welche ihnen am nächsten und richtigsten den Ausdruck der religiösen Wahrheit zu geben scheinen. Allein wir finden es nicht richtig, daß gegen andere Auffassungen, die sich daneben, nicht im Geiste der Feindseligkeit gegen die Kirche, sondern in der Meinung, mit dem tiefern Sinn ihrer Lehren übereinzustimmen, in wissenschaftlicher Form geltend machen, verfahren wird wie es selbst in unsern Tagen bisweilen geschieht. Wir können es nicht richtig finden, wenn der Philosoph Günther, ein warmer Anhänger der Kirche, zum Widerruf gezwungen wird, weil er zwischen Philosophie und Religion den Zusammenhang suchte, wenn selbst der große Döllinger, der geistvollste Theologe des Jahrhunderts, unter dem Stillschweigen der obersten Häupter der Kirche die hämischen Anfeindungen einer Schule erdulden muß, aus deren Schablonen sein gewaltiger Geist herausgetreten ist, um die kirchliche Wissenschaft auf die Höhe der geistigen Entwicklung der Zeit zu heben.

Wir können nicht einsehen, daß der römische Index noch den Zweck erfülle, zu welchem dieses Institut vormals ist eingeführt worden, vielmehr scheint uns diese centrale Büchercensur sammt den Retractationen und Unterwerfungserklärungen bußfertiger Autoren so sehr an Mißachtung zu leiden, daß der aufrichtige Katholik wünschen muß, es möchte den Bischöfen überlassen werden, in ihrem Kreise auf schädliche Schriften aufmerksam zu machen und denselben gute entgegenzusetzen.

Nicht nur bevorworten wir die Freiheit der Doctrin neben den officiell in den kirchlichen Lehranstalten angenommenen Systemen und Formen der wissenschaftlichen Erörterung, sondern wir rufen auch geradezu einer Reform der kirchlichen Doctrin in den Disciplinen, die mit dem äußern Leben in Verbindung stehen. Wir anerkennen dabei, daß eine solche Reform nur aus der freien Initiative der kirchlichen Autorität hervorgehen kann und daß wir alle fremden Eingriffe in dieses Gebiet für unberechtigt halten. Aber wir glauben dieser Initiative nicht vorzugreifen, wenn wir den Wunsch aussprechen, daß z. B. in der Moraltheologie wenigstens dasjenige geschehen möchte, was im Kirchenrecht in Deutschland geschehen ist: daß die Lehre mit dem Leben in Einklang gebracht werde. Die ganze Casuistik, welche in neuerer Zeit so vielen Lärm erregt, datirt aus einer Zeit, wo Criminalrecht und Moral noch nicht grundsätzlich von einander geschieden waren und die Kriterien der Sünde und des Vergehens durcheinander liefen. Von daher sind in der theologischen Moral formelle Momente zurückgeblieben, die ihrem eigentlichen Wesen fremd und widersprechend sind, Distinctionen, die nicht auf der Gesinnung, welche im moralischen Gebiet allein entscheidet, beruhen, Methoden, die durch müßiges Spiel mit logischen Begriffen den Geist ertödten und aus der unmittelbaren Herrschaft des Gewissens in die Irrgänge klügelnden Verstandes führen. Wir sind weit entfernt, den groben und tendentiösen Angriffen, welche auf diesem Gebiete gegen die kirchliche Doctrin geführt werden, unsern Beifall zu geben, allein wir glauben auch nicht, daß man auf einer Methode beharren soll, welche mit der wissenschaftlichen Richtung der Zeit

im Widerspruch steht, noch daß man mit Erfolg eine Sprache spreche, die die Gegenwart nicht versteht. Es ist gewiß, daß der heilige Thomas von Aquino sich, was die Tiefe der Gedanken und den Umfang des Wissens betrifft, neben jeden Gelehrten des neunzehnten Jahrhunderts stellen dürfte, aber minder gewiß ist, ob er in gegenwärtiger Zeit in den gleichen Formen dociren würde wie in der Epoche, in der er gelebt hat. Der Zeit entrückte Methoden führen zum Formalismus, in welchem das tiefere Verständniß der Dinge untergeht. Es verhält sich mit dem Sittengesetze wie mit dem Dogma: beide entziehen sich bis auf einen gewissen Punkt der logischen Action. Wie der Glaube in dem Denken erleuchteter und begnadigter Geister sich zu innerer Anschauung erhebt, so ist es hier die Stimme Gottes in dem Gewissen eines Jeden, die sicherer und unmittelbarer das Recht oder Unrecht jeder Handlung zum Bewußtsein bringt als alles spitzfindige Raisonnement.

Wir wenden uns schließlich zu der Frage über das Verhältniß der Kirche zu der außer ihr stehenden Wissenschaft, der Philosophie und Naturwissenschaft, die keinen Anspruch darauf machen, innert den Gränzen des kirchlichen Dogma zu stehen, ja oft es geradezu befeinden. Wir halten hier das Princip der Freiheit für das einzig richtige. Censur und Anathem haben keinen Sinn gegenüber dem, was an sich schon außer der Kirche steht. In den Apologeten der alten Kirche hat die Kirche der Gegenwart das Beispiel, das ihrem Verhalten gegenüber der freien Wissenschaft vorleuchtet. Nicht in der Negation, sondern in der Opposition liegt die Kraft. Aber um diese zu führen, muß die Kirche gerade die freie Wissenschaft pflegen und ermuntern. Es ist die Bestimmung des menschlichen Geistes, Alles zu erforschen, was seinem Wissen zugänglich ist; die größten Lichter der Kirche besaßen die Summe des Wissens ihrer Zeit. Die vollkommensten Geister kommen an die Gränze, wo das Wissen aufhört und das Reich des Glaubens beginnt; aber wie bei dem einzelnen Denker, so ist auch in der Wissenschaft jedes Zeitalters der Durchgang durch die einzelnen Stadien ein Naturgesetz der Entwicklung,

dessen Wirksamkeit durch keine ängstliche Vorsorge gehemmt werden kann.

Nicht in dem Ringen des menschlichen Geistes, zu dem vollen Bewußtsein seines Inhalts zu gelangen, liegt etwas Verwerfliches, sondern nur in dem Hochmuth, der das Ergebniß der Forschung in einer Welt, welche die Denkkraft begreift und beherrscht, auch überträgt auf eine Welt, die sie nicht begreift und nicht beherrscht, und in der Rohheit, mit welcher diese verkehrte und unvollendete Weisheit den Glauben und die Unmittelbarkeit der geistigen Anschauung auf religiösem Gebiete verspottet.

Die Geologie und Paläontologie haben eine Reihe von Thatsachen ermittelt, welche die wörtliche Auffassung der Genesis des Moses zu bedrohen scheinen, und diese Entdeckungen haben mehr als einen Strenggläubigen mit Entsetzen erfüllt. Allein der religiöse Grund der mosaischen Kosmogonie liegt in der Schöpfung; die göttliche Welterschaffung ist die Thatsache des Glaubens, und diese kann von der Naturwissenschaft ebensowenig bedroht als bewiesen werden. Hinter dem Atom liegt die Welt des Unbekannten und Unerforschlichen, und schwerlich wird es gelingen, die Gesetze zu finden, nach denen sich jeder Körper aus seinen Atomen bilden muß. Und selbst wenn es gelänge, so würde hinter dem Gesetz der Gesetzgeber wieder in ebenso unnahbarer Ferne stehen.

Man befürchtet vielfach von der genauen Erforschung der Naturgesetze, in der die moderne Wissenschaft ihre Triumphe feiert, eine Erschütterung des Glaubens an die göttliche Weltregierung. Aber wie weit sind doch jene Forschungen noch davon entfernt, die gesetzlichen Ursachen jeder Erscheinung nachzuweisen, und wie unendlich bleibt das Gebiet desjenigen, wofür die exacte Wissenschaft nur den Ausdruck Zufall kennt!

Die Physiologie ergründet die Thätigkeit des belebten Organismus bis in seine innersten Tiefen; sie zeigt uns die Werkstätte des Lebens und die Wege, auf denen sich die psychischen Anregungen mit der Außenwelt vermitteln; aber das Wesen der Seele bleibt ihr ewig verschlossen. Die vollkommenste Theorie

der Nerventhätigkeit reicht nicht aus, um das Princip des Lebens und des Denkens in den Rahmen der Materie zu bannen.

Neben der höchsten Blüthe der Naturwissenschaften hat der religiöse Glaube ein weites und selbst durch die genauere Kenntniß der Gränzen geläutertes Feld.

Ebenso verhält es sich auf andern Gebieten des Wissens. Niemals wird es der scharfsinnigsten Forschung gelingen, die Thatsachen der Geschichte unter ein unveränderliches Gesetz zu bringen oder die individuelle Willensthätigkeit in der Nothwendigkeit untergehen zu lassen. Und es ist doch eine bemerkenswerthe Erscheinung, daß gerade Buckle, der den Positivismus am unumwundesten auch auf das Gebiet der Geschichte übertragen hat, daneben der Verfasser eines Tractats über die Unsterblichkeit der Seele ist, in welchem nach Verwerfung aller logischen Beweisgründe die Unmittelbarkeit des Bewußtseins, das Element des Glaubens, als der entscheidenste und zwingenste aller Beweise anerkannt wird.

Die Kirche wird also nicht die Wissenschaft verwerfen, sie wird sich nicht aussprechen gegen die Freiheit der Bewegung des menschlichen Forschungsgeistes, sondern gegen die Selbstüberhebung und die Rohheit, welche in dem geborgten Kleide der Wissenschaft sich auf das Gebiet des Glaubens und der religiösen Ueberzeugungen werfen, ethische Verirrungen, die sie in jeder Form verwirft, unter der sie im Leben erscheinen.

Doch scheint uns im Hinblick auf die vielen Vorurtheile der Zeit, in der wir leben, von Bedeutung, daß auch diese Wahrheit klar und scharf und in der Sprache des Jahrhunderts ausgesprochen werde. Es darf auch nicht der Anschein bleiben, als ob die Kirche der freien Wissenschaft feindlich gegenüberstehe.

Und auch für die Theologie dürfen ihre Ergebnisse nicht verloren gehen, sie bilden gewissermaßen die Begränzung des supernaturalistischen Gebiets; es würde der theologischen Wissenschaft nichts helfen, sie zu ignoriren oder zu verdammen, sie muß im Gegentheil sie kennen und pflegen wie die großen Theologen der frühern Zeiten den Aristoteles kannten und pflegten. Das wird

auch die theologische Wissenschaft wieder an die Spitze der geistigen Bewegung des Jahrhunderts bringen.

Der Kirche droht keine Gefahr von den Höhen der Wissenschaft, vielmehr ist ihre Wirksamkeit gefährdet in den Untiefen der Halbbildung, mit der sich gewöhnlich agressiver Dünkel verbindet. Eine gewisse Plattheit des Geistes ist das Angebinde von Epochen, in denen die materiellen Richtungen vorherrschen, und diese gefällt sich vorzüglich in der Negation alles dessen, was über ihren Begriffen steht. Sie anerkennen mit Entzücken den Affen als Stammvater ihres Geschlechts und schämen sich des erdgeformten Adam, den der Hauch Gottes belebte.

Die reine Wissenschaft läßt die Thatsachen der Offenbarung als solche außer ihrem Bereiche liegen, aber in mancher Kirchenlehre, über welche anmaßlicher Dünkel spottet, erkennt sie die Spur uralter verborgener Weisheit. Jahrhunderte bevor die moderne Wissenschaft entdeckte, daß die Erhaltung und Zerstörung unseres leiblichen Organismus auf einem Verbrennungsprozeß beruht, rief die Kirche, indem sie nicht Erde, nicht Staub, sondern Asche, das Symbol der Verbrennung, über die Häupter streut, den Gläubigen zu: memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris!

XI.

In keinem apostolischen Erlaß sind die Fragen speciell kund gegeben, zu deren Lösung das Concilium berufen ist; wir haben als officielle Kundgebung nur das allgemein gehaltene Convocationsschreiben; das Concilium versammelt sich in voller Freiheit der Berathung und ohne Präjudiz für seine Entscheidungen. Auch für die öffentliche Discussion sind daher die Fragen, welche nach der Zeitlage Gegenstand dieser Verhandlungen bilden können, offen. Allerdings haben unseres Wissens, wenn wir von principiellen Gegnern der Kirche absehen, bisher meist nur klerikale

Stimmen sich in diesen die ganze katholische Welt berührenden Angelegenheiten vernehmen lassen. Es ist auch in gewissen Kreisen Neigung vorhanden, die Stimme der Layen in solchen Dingen als unberechtigt anzusehen; wir sollen uns schweigend der Führung vertrauen, welche dem autoritativen Lehramt von Oben verheißen sei.

Wir stehen in Ehrfurcht still vor der Stimme der kirchlichen Autorität, wir schweigen vor der Kanzel und im Beichtstuhl, wir halten es für unrecht, wenn ein Katholik einen bischöflichen Hirtenbrief kritisirt. Aber nicht dieselbe Rücksicht bindet uns gegenüber der Literatur. Wenn ein kirchlicher Würdeträger oder das Glied eines Ordens dieses Gebiet betritt, so ist seine Stimme nicht die der Autorität, sondern sie steht auf gleicher Linie mit der des Layen. Indem wir lediglich aus der Literatur über das bevorstehende Concilium die Anregung zu den Gedanken schöpfen, die in diesen Blättern enthalten sind, glauben wir in keiner Weise aus der Stellung herauszutreten, welche dem katholischen Layen zukommt.

Wir vertrauen der Verheißung, daß der heilige Geist die Kirche Christi führen und leiten werde bis ans Ende der Zeiten, aber wir halten auch dafür, daß alle menschlichen Kräfte dazu bestimmt seien, mitzuwirken zu dem Werk der Gnade. Die allgemeinen Concilien sprechen in vollkommenster Weise die öffentliche Meinung in der Kirche aus, sie vereinigen den lebendigen Geist der Gegenwart mit der Tradition der Vergangenheit. Die berechtigten Organe des kirchlichen Lehramts allein sind es, welche da ihre Stimmen abzugeben haben, aber wir betrachten diese Stimmen gleichsam als Canäle, durch welche aus allen Kreisen der christlichen Gesellschaft die Anschauungen über die brennenden Fragen der Zeit zusammenfließen, um dann mit höherer Erleuchtung den großen Strom christlicher Wahrheit zu bilden.

Darum muß aber auch die Discussion frei sein; die Väter der Kirche müssen die Stimmen aus dem Volke hören, bevor sie an ihr Werk gehen. Die Kirche lebt und wirkt als äußere Institution in der Welt und ist für die Welt bestimmt, und jemehr sich zwischen Staat und Kirche die Scheidung vollzieht, um so

mehr muß die christliche Gemeinde wieder in den Vordergrund treten. Der formalistische Standpunkt, welcher die Stimme der Layen auch in der Presse und in der Literatur in die Schranke streng klerikaler Anschauungen bannen möchte, könnte nur die Folge haben, daß die Gegner der Kirche allein in der Oeffentlichkeit das Wort führten.

Servilität ist sowenig auf kirchlichem Gebiet wie auf politischem ein Zeichen gesunder Zustände, sie erlahmt die Geister und gibt das Gefühl einer falschen Sicherheit, in welcher die unreinen Elemente sich unbemerkt entwickeln. Der volle Freimuth Wohlmeinender dagegen am Vorabend wichtiger Entscheidungen beurkundet die lebendige Kraft eines Organismus und den innigen Zusammenhang seiner Theile.

In diesem und keinem andern Sinne sind die vorstehenden Blätter geschrieben. Wir stehen mit warmem Herzen in der alten katholischen Kirche und lassen, wenn man diese Gesinnung mit einem gangbaren Ausdruck bezeichnen zu müssen glaubt, uns gerne einen Ultramontanen nennen; aber wir haben auch das lebhafte Gefühl der großen geistigen Krisis der Gegenwart und wünschen, daß die Kirche zum Segen der Menschheit mit verjüngter Kraft aus derselben hervorgehe, und daß die Kirchenversammlung von Rom denselben nachhaltigen Ruhm über das Pontificat Pius des Neunten verbreite, welchen das Concilium von Trient über das Andenken Pius des Fünften verbreitet hat.

Buchdruckerei von C. Schultze in Basel.